FILOZOFSKA BIBLIOTEKA



DUŠAN PAJIN

FILOZOFIJA UPANIŠADA

NOLIT • BEOGRAD

U nešto široj verziji ovaj rad je juna 1978. odbranjen kao doktorska teza na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Svojim primedbama pomogli su mi mentor prof. Abdulah Šarčević i kolege indolozi, Čedomil Veljačić i Mislav Ježić.

SADRŽAJ

FILOZOFIJA UPANIŠADA

Transkripcija i čitanje — Sanskritsko pismo *(nāgarī)* ima 48 znakova. Zbog toga je međunarodna latinična transkripcija pribegla dopunskim oznakama koje treba objasniti.

Samoglasnici *a*, *i* i *u* imaju dva oblika. Na primer, kratki: अ ili अ (a) i dugi: आ ili आ (ā). Osim toga postoje još 4 vokala:

ऋ — ṛ (kao u trg)		i četiri diftonga-	
ॠ — ṝ (dugi)		ए	— e
ऌ — ḷ (kao u Vltava)		ओ	— o
ॡ — ḹ (dugi)		ऐ	— ai
		औ	— au

Sledeći suglasnici su karakteristični:

	transkr.	*-izgovor*		*transkr.*	*-izgovor*
ख	— kh[1]	— kh[1]	थ	— th	— th
घ	— gh	— gh	ध	— dh	— dh
ङ	— ṅ	— kao u tenk	फ	— ph	— ph
च	— c[2]	— ć[3]	भ	— bh	— bh
छ	— ch	— ćh	य	— y	— j
ज	— j	— đ (dj)[3]	श	— ś	— meko š[2]

---

1) Svi suglasnici u sanskritu se čitaju sa samoglasnikom *a*, ali smo transkripciju i izgovor ovde podesili prema našoj konvenciji, tj. kao da samoglasnika nema. Ukoliko se samoglasnik isključuje, onda je u sanskritskom pismu u desni donji ugao znaka suglasnika dodat kosi zarez (koga smo ovde izostavili).

2) Pošto u našoj latinici postoje znaci: ć i š, to smo u ova dva slučaja odstupili od međunarodne transkripcije.

3) Naši indolozi se razilaze oko toga da li pomenute znake čitati kao ‚ć' i ‚đ', ili kao ‚č' i ‚dž'.

झ — jh	— đh		ष — ṣ ili sh	— tvrdo, kao u ščepati	
ञ — ñ	— nj				
ट — ṭ	— sled. sugl. (tzv. cereb-rali) izg. se eksploz. sa jezikom uprtim u svod nepca		ं — ṃ	— tzv. *anusvāra*[4]	
ठ — ṭh					
ड — ḍ			ः — ḥ	— tzv. *visarga*, bezvučno h	
ण — ṇ					

Reči smo navodili u njihovom osnovnom, rečničkom obliku, pa visargu nismo zadržali u rečima (npr. *yoga*, umesto *yogaḥ*). To stvara pogrešnu predstavu da je većina imenica ženskog roda, ali uvek kada je bitan rod, to smo posebno naglasili u fusnoti. U samom tekstu imenice smo deklinirali nezavisno od njihovog stvarnog roda u sanskritu, smatrajući da je važnije da reč uklopimo u tekući govor. Smatramo da je prava sudbina ključnih termina da postanu sastavni deo govora, kao grčke ili latinske reči, makar i sa okrnjenim izvornim oblikom (npr. gubljenje glasa *h* u *Buddha* itd.). Neke (grčke) reči, koje su već odomaćene (npr. psiha), navodili smo u originalnoj transkripciji kad smo hteli da podvučemo da je u tekstu reč o polaznim značenjima. Da bismo izbegli zabunu, reči navođene prema međunarodnoj transkripciji uvek su u kurzivu.

Skraćenice — U navođenju stavova iz upanišada koristili smo sledeće skraćenice.

B.	— *Bṛhadāraṇyaka* up.	K.	— *Kaṭha*
Ćh.	— *Ćhāndogya*	P.	— *Praśna*
A.	— *Aitareya*	M.	— *Māṇḍūkya*
T.	— *Taittirīya*	Mu.	— *Muṇḍaka*
I.	— *Īśa*	Ma.	— *Maitrī*
Ke.	— *Kena*	Ś.	— *Śvetāśvatara*
Ka.	— *Kaušītakī*		

[4] Označava nazalizaciju prethodnog vokala pred poluvokalima, sibilantima i hakom (ḥ), a pred ostalim suglasnicima nazal istog reda (npr. *mt* = *nt*, *ṃj* = *ñj* itd.)

U navođenju pojedinih autora i njihovih dela, koristili smo brojeve koji su dešifrovani u pregledu na kraju teksta, pri čemu drugi broj označava broj strane u navedenom izdanju: npr. (56/106) = S. Dasgupta: *Indian Idealism*, Cambridge 1962, str. 106.

U označavanju navoda i citata iz upanišada koristili smo uobičajen metod označavanja odeljaka, pododeljaka i pasusa, koji omogućuje nalaženje datog stava bez obzira na to čijim prevodom ili kojim izdanjem upanišada raspolaže čitalac.

Pojedini prevodi i izdanja razlikuju se po tome da li odeljke označavaju rimskim ili arapskim brojevima: npr. B. 4. 4. 10. = B. IV. 4. 10. Kraće upanišade imaju manje odeljaka, pa otuda tu nalazimo dva, ili čak jedan broj (npr. Ma. IV. 4, ili M. 3). Kad je reč o kraćim upanišadama (npr. *Kaṭha*), pojedini prevodioci su pojednostavili tradicionalno označavanje. Otuda se, na primer, Hjumovo (Hume, 34) označavanje stavova *Kaṭhe* (koje smo prihvatili u ovom radu), razlikuje od onog koje nalazimo u drugim prevodima (npr. oznaka K. VI. 15 = K. II. 3. 15. u drugim prevodima).

UVOD

Istok i Indija često su smatrani nekom vrstom duhovnog antipoda Zapadu i Grčkoj. Otuda je na toj strani tražena inspiracija za sve ono što, kako je izgledalo, nema dovoljno uporišta u evropskoj tradiciji, posebno novovekovnoj. Sami Indijci prihvatili su tu ulogu jer im se činilo da je to najbolji način afirmacije njihove kulture u evropskim prostorima. Sa takvom pretpostavkom vršeno je i sa jedne i sa druge strane tumačenje kulturne tradicije.

Takav pristup znatno je uticao i na filozofska istraživanja, posebno upanišada. Ne možemo reći da je takvo tumačenje izgubilo na snazi, ali mnogi već počinju uviđati da je ono jednostrano, kao i klasicističko viđenje grčke filozofije.

Uspostavljanje kritičnosti spram evrocentričkih obrazaca i shema omogućilo nam je da posmatramo indijsku misao izvan uobičajenih dihotomija. Polazeći od toga i od metodoloških istraživanja koja je Č. Veljačić sproveo u svojoj tezi *(Komparativno proučavanje grčke i indijske filozofije)*, a koristeći postupke razvijane u teoriji značenja i hermeneutici, pokušaćemo da izložimo filozofske ideje upanišada, da ukažemo na njihov smisao i razmotrimo rezultate do kojih su došli prethodni istraživači.

Zaključke zasnivamo na sanskritskom tekstu redakcije upanišada, koja je poslužila Radakrišnanu (Radhakrišnan) za njegov prevod. Uz to, osim njegovog konsultovaćemo i dva druga engleska prevoda Maks Milerov (Max Müller) i Hjumov, kao i Dojsenov (Deussen) nemački prevod.

Po prirodi stvari istraživač je sklon da razvije preterane simpatije za svoj predmet, koje čitaocu mogu i da smetaju. Primećeno je da odnosom prema sopstvenoj istoriji filozofija ponekad podseća na kult predaka. Imajući to u vidu, pokušaćemo da uspostavimo meru između analitičke nepristrasnosti i zanimanja za predmet, ne podležući nekritičkom oduševljenju za mudrost „starih“.[5]

Istorijsko-filozofsko istraživanje indijske misli mora kritički da se suoči, kako sa interpretacijama lokalnog kulturnog kruga i istorijskim interpretacijama koje se nadovezuju na dati tekst, tako i sa pristupima proizašlim iz evropskog kulturnog kruga, zadržavajući istovremeno punu svest o sopstvenim pretpostavkama[6]. Kako lucidno primećuje Čhakravarti (54/76), kritičko proučavanje upanišada mora da se probije između Scile indijskih teologa i interpretatora i Haribde evropskih orijentalista.

ISTRAŽIVAČI

Krajem prošlog i početkom ovog veka javlja se nekoliko istraživačkih skupina koje, svaka sa svoje strane, doprinose upoznavanju sa indijskom tradicijom, interpretirajući je u skladu sa svojom, posebnom svrhom. Te grupe održale su se u osnovi do danas, pri čemu bismo pojedine autore jednako mogli svrstati u jednu ili drugu od ovih grupa.

[5] Zanimljivo je da o „starima“ *(pūrva)* govori već i Jadnjavalkja *(Yājñavalkya)* (B. IV. 4. 22. — B. VI. 2. 7), jedan od upanišadskih mislilaca. Takođe i Lao-ce, onako kako i Platon govori o presokratovcima kao o „starima“.

[6] Još Šopenhauer (u „Die Welt als Wille und Vorstellung“) primećuje da se Indijcima velikodušno pripisuju naši pojmovi kad se njihov termin *brahman* potpuno pogrešno prevodi sa „Bog“. Pa ipak u „popularnim“ prevodima to se i danas čini i u sredinama sa razvijenom orijentalistikom.

1) Prvu grupu čine orijentalisti, istoričari religije i filozofije. Razmah orijentalnih studija (filoloških, kulturoloških, filozofskih) dovodi krajem prošlog veka do stvaranja dugoročnih prevodilačkih projekata.[7] Najzamašniji je svakako Maks Milerov projekat „Svete knjige Istoka" (1), zacrtan pre sto godina (1876). Bilo je zamišljeno da udruženim snagama orijentalista u 24 knjige budu prevedeni osnovni (ili oni kojima se raspolagalo) tekstovi brahmanizma, budizma, zoroastrizma, konfucijanizma, taoizma i muhamedanizma. Kasnije, projekat je bio proširen na 50 tomova.

Nešto specifičniji je projekt prevoda budističkih tekstova sa palija Rajsa Dejvidsa (T. W. Rhys Davids) koji, u organizaciji „Pali Text Society" iz Londona, izlaze počev od 1882.

Noviji projekat *(Encyclopedia of Indian Philosophies)* posvećen indijskoj filozofiji pokrenut je u Delhiju 1970. U deset tomova treba da budu objavljeni prevodi tekstova, pojedinih filozofskih pravaca, do sada pretežno neprevedenih.

Karakteristično je da je Maks Miler ceo poduhvat zasnovao kao projekat iz oblasti istorije religije. Teško je reći u kojoj meri je ovakvo zasnivanje poduhvata rukovođeno teorijskim, odnosno praktičnim razlozima. Tek, izvesno je da je za svoj projekat on morao da obezbedi određen legalitet i materijalna sredstva, što ističe kao glavnu teškoću. Pri tome, on se uzda u postojanje „zanimanja za pitanja nastanka i razvoja religija" i u to što su „svete knjige" svih religija od interesa „za teologa a posebno misionara kome je njihovo poznavanje neophodno, kao generalu poznavanje neprijateljske teritorije". (Iz Maks Milerovog projekta, u uvodnom delu prevoda upanišada — 3/XL.)

[7] Razvoj evropske indologije prikazao je R. Katičić (5/44-55). dok je Veljačić u neobjavljenoj tezi („Komparativno proučavanje grčke i indijske filozofije") prikazao evropski interes za indijsku filozofiju i tradiciju, počev od Grka, zaključno sa Jaspersom.

Određen socijalni pritisak, manifestovan u ovom traženju alibija, nastavljen je sve do naših dana, a uticao je, kako na prevodilačku aktivnost, tako i na ukupan prikaz istočne tradicije.

Polovinom prošlog veka — kada dolazi do opšte krize građanskih verovanja i kada hrišćanstvo biva raštakano filozofskom kritikom — pojedini mislioci pokušavaju da spasu religioznost, pošto već nije moguće spasiti hrišćanstvo. Sa takvom inspiracijom oni se okreću indijskoj tradiciji da bi, posredstvom orijentalnih studija, zasnovali jednu novu duhovnu kulturu koja će sadržavati ukinute, ali sačuvane, osnovne vrednosti religioznosti. U suštini, reč je o istoj onoj ambiciji koju je imao prosvetiteljski panteizam (od Spinoze do Hegela), sada zasnovanoj na drugačijim pretpostavkama — pre svega na svesti o duhovnoj tradiciji Istoka. Osnovna ideja je da komparativnim istraživanjima (u zavisnosti od naglaska i pristupa) budu utvrđene neke opšte odrednice duhovnosti koja će — po zahvatu i ustanovljenju — nadilaziti konkretne oblike religioznosti.

U ovom nabrajanju ne bi trebalo zaobići ni donekle izdvojene orijentaliste, koji su otpočeli karijeru sa istraživačkim interesom koji je, zatim, rukovođen potrebom da se ostvari lično iskustvo zasnovano na izvesnoj identifikaciji, sa ovom ili onom tradicijom, prerastao u stav odanosti.

2) Drugu grupu sačinjavaju „istočni misionari" Indijci, Japanci, Tibetanci — koji su, po akademskoj ili misionarskoj vokaciji, došli na Zapad da bi ličnim uticajem ili preko tekstova širili ideje svoje tradicije. Iz toga je izrasla jedna heterogena produkcija, počev od akademskih istraživanja pa do propagatorskih dela koja pribegavaju ili naučnom ili religijskom alibiju (u drugom slučaju podvlačeći obećanja etičkog ili religijskog preporoda za „umorni Zapad"). Naporedo sa ovim, u prvoj polovini veka osnivaju se (pretežno budistička) društva, a u novije vreme brojni meditacioni centri i sekte najrazličitije inspiracije, ponekad sasvim prilagođene zapadnoj poslovnosti.

Sa nešto drugačijom inspiracijom razvija se ideja o potrebi duhovnog povezivanja Istoka i Zapada ili sjedinjenju njihovih vrednosti. Predstavnike te ideje nalazimo i među indijskim i među zapadnim autorima, naročito među zastupnicima neohinduizma. Kod njih je to izraz prilagođavanja tradicije novijim kulturnim potrebama indijskog društva i ambicije da svoju tradiciju približe zapadnoevropskom kulturnom krugu.

Na kongresu svetskih religija u Čikagu 1884, Svami Vivekananda (Svami Vivekananda) je rekao „da Indija još živi jer poseduje doprinos koji treba da preda u zajedničko skladište svetske civilizacije" (4/XXVI). U tom svetlu Vivekananda, Aurobindo (Aurobindo) Radakrišnan i Dasgupta (Dasgupta) daju svoje interpretacije indijske tradicije ističući, u skladu sa svojim afinitetima, filozofske, etičke ili religijske elemente. Za njih je iznalaženje jednog univerzalističkog religijskog stanovišta uslovljeno i unutrašnjim potrebama same Indije, tj. postizanjem religijske tolerancije između starih religija, s jedne, i islama i hrišćanstva, s druge strane. Osim toga, Indija nije prošla kroz period negacije religijske tradicije, kakav nalazimo u evropskom novom veku, pa otuda nije izvršen ni onaj rez koji su sproveli evropski istoričari filozofije, razdvajajući u grčkoj tradiciji *mythos* od *logosa* i tzv. „mističko-religijske" od naučno-filozofskih ideja. Otuda nam, ovako prerađena, evropska (tačnije, grčka) misao starog veka, često izgleda kao nešto sasvim različito (i tamo gde to, u stvari, nije slučaj) u odnosu na isto razdoblje u indijskoj tradiciji.

Velik broj indijskih autora, od Vivekanandinog vremena do danas, pokušavao je da ostvari spoj religijskog, filozofskog i prirodno-naučnog koda. U tom sklopu, fond upanišadskih ideja, bilo u izvornom vidu ili u interpretaciji nekog autoriteta, služi kao jedna od najčešćih referenci. Jedno od novijih dela te inspiracije je, na primer, komentar upanišada Svamija Ranganathanande (Svami Ranganathananda, 6) sa karakterističnim podnaslovom: „Izlaganje upanišada u svetlu savremenog mišljenja i savremenih potreba". Ovakva postava upanišade ne posmatra kao deo istorije filozofije, već u njima traži „večne odgovore", uzor i uporište za rešavanje savremenih problema. U tom nastojanju indijski (i poneki zapadni) autori pribegavaju interpretacijama i prilagođavanjima koja su nedovoljno kritička.

Kako nauka stiče sve veći ugled, pojedini autori ukazivaće da te ideje potvrđuje i savremena nauka, ili da je „tek sada" do njih došla. Tako Ranganathananda (6/7) veli da je sva nauka traganje za jedinstvom, a da je *vedānta* to jedinstvo otkrila u *ātmanu*. Otuda je *vedānti*, zaključuje on, dobrodošao razvoj savremene nauke kojim će njena vizija, jednog u mnogom, biti potvrđen.

3) Poslednjih desetak godina ojačao je interes za hinduističku i budističku tradiciju, posebno kad je reč o meditativno-psihološkim aspektima tih učenja. Novije tendencije u psihologiji — pored ranijih interesovanja za religijske i filozofske aspekte hinduizma i budizma — ističu nov ugao posmatranja, započet interdisciplinarnim istraživanjima orijentalista i drugih autora okupljenih oko pojedinih istraživačkih projekata ili institucija. Poseban impuls ova istraživanja su dobila povezivanjem sa eksperimentalnom psihologijom i ostvarivanjem plodnih sinteza u tzv. humanističkoj psihologiji.

FILOZOFIJA I MIT

Upanišade nas suočavaju sa problemima tumačenja i razumevanja kakve pred nas stavljaju i drugi tekstovi filozofske tradicije starog veka. Kad, na primer, pojedini autori govore o misticizmu i nauci u pitagorejskoj tradiciji (7), o mitskim i filozofskim poglavljima u Platonovim dijalozima, ili uopšte uzev, o *mythosu* i *logosu* u grčkoj tradiciji, ostaje otvoreno pitanje u kojoj meri je tu reč o dvojstvu u samom tekstu i tradiciji

2*

o kojoj se govori, a u kojoj meri je to izraz podela u novovekovnom kulturnom kodu, koje mi primenjujemo na materijal starog veka.[8)]

1) Tako Vindelband (Windelband)[9)] razmatra Heraklitova, Parmenidova, Empedoklova i pitagorejska shvatanja, uz ogradu da njihova učenja o ličnoj besmrtnosti i seljenju duše ostavlja po strani, jer ona predstavljaju pozajmice tih filozofa iz misterija[10)] i u suprotnosti su sa njihovim opštim naučnim učenjima.

Međutim, kod Empedokla *pistis* označava i verovanje u fizičke teorije i učenja o duši. Uz pitagorejce, njegova misao stavlja nas pred slične teškoće kao i učenje upanišada.[11)] Celeru (Zelleru, 8, I/806) i Kanu (Kahnu, 7/426) izgleda da Empedoklova misao ima dva različita aspekta, a Jeger (Jaeger) (9, I/295) ga

---

8) U tom smislu Hajdeger (Heidegger) upozorava protiv navike da se na Grke gleda kroz novovekovno, humanističko izlaganje, a na svekoliko preplatonovsko mišljenje samo kao na pripremu za Platona. (49/36)

9) „Pored onih karakteristika duše, koje su proishodile iz njihove opšte, naučne teorije, kod pojedinih od ovih mislilaca (Heraklita, Parmenida, Empedokla i pitagorejaca) nalazimo i druga učenja, koja ne samo da nisu povezana sa prethodnim, već su čak i u suprotnosti sa njima. Pojam tela kao zatvora duše *(sōma-sēma)*, lična besmrtnost, retribucija posle smrti, seljenje duša — sve to su ideje koje su filozofi preuzeli iz njihovih veza sa misterijama i zadržali u njihovom sveštenom učenju, makako malo one bile usaglašene sa njihovim naučnim učenjima. Ti stavovi nisu predmet razmatranja.“ (22, I/62)

10) Anica Savić-Rebac primećuje: „Dugo vremena se većinom samo priznavalo da je helenski duh tvorac racionalne spekulacije; što se tiče mistike, koja se najzad ipak nije mogla prevideti ni u grčkoj religiji ni u grčkoj spekulaciji, smatralo se da je ona dospela onamo spolja, nekim nepoznatim putevima, iz nekog neodređenog Orijenta. Danas, međutim, ipak počinje da preovlađuje saznanje da je u grčkom duhu mistika sasvim ravnopravna racionalizmu . . .“ (11/56)

11) Iz tih razloga rekli smo da, pokušavajući da razumemo upanišadsku misao polazeći od grčkih filozofa, završavamo u krugu koji nas na kraju vodi tome da bolje razumemo upravo ono od čega smo pošli (dakako, uz pretpostavku da smo svesni od čega polazimo).

naziva „filozofskim kentaurom“ koji spaja misticizam i racionalizam, religiju i filozofiju. U sličnom kontekstu, ali sa drugačijom ocenom, Jeger na drugom mestu (20/132) govori o Empedoklu kao „novom sintetizujućem tipu filozofske ličnosti koji sjedinjuje poetsku imaginaciju i logiku, mit i filozofiju. U jednom smislu, Dods (Dodds) se slaže sa tim, ali smatra da Empedokle, u stvari, predstavlja stari tip ličnosti, tj. „šamana koji kombinuje još nediferencirane funkcije maga i prirodnjaka, pesnika i filozofa . . .“ (12/146).

Sa skoro identičnim problemima određenja i razumevanja srećemo se kad je reč o upanišadskim misliocima. U pitanju je principijelna teškoća koja proizlazi otuda što nismo u stanju da povučemo jasnu granicu između sopstvenih shema i materijala sa kojim se susrećemo. Otuda se jednom autoru čini da između dve Empedoklove poeme *(O prirodi* i *Pročišćenja)* postoji protivrečnost, a drugima da one izražavaju dve strane jedinstvenog shvatanja.

2) Ako shvatimo da je predstava o „čistom“ početku filozofije metodološki postulat, a ne istorijska činjenica,[12)] uvid da upanišadski mislioci, ili presokratovci, posežu u mitsku tradiciju i koriste pojedine „slike“ da bi izložili svoje ideje nije u suprotnosti sa činjenicom da oni istovremeno negiraju zasnovanost i dalji značaj mita i preovlađujuće religioznosti.

Drugo, parovi religija-filozofija i *mythos-logos* imali su u starom veku drugačije značenje i smisao nego u novom veku. Kao što bi bilo neopravdano isključiti Parmenida, Empedokla ili druge grčke mislioce iz istorije filozofije, zato što prizivaju pojedina božanstva i svoja

---

12) U vezi s tim Đurić primećuje: „Veliko je pitanje da li je rana grčka filozofija uopšte išla na suzbijanje mitskih predstava i prekoračenje religioznog okvira, a kamoli bila zadojena revolucionarnim duhom . . . Granica između mitskog i racionalnog područja može se po volji pomerati u oba pravca. U stvari, racionalni elementi su vidljivi već kod Homera i Hesioda, a mitskih elemenata ima još i kod Platona, pa čak i kod samog Aristotela.“ (10/232)

filozofska učenja izlažu u formi otkrovenja ili se bave temama koje su tada i kasnije bile u domenu religije, isto tako bilo bi neprimereno svrstati upanišade u sakralnu poeziju.

Posebno ako imamo u vidu da upanišade većinom nisu jedinstveni tekstovi, ni u autorskom ni u sadržinskom smislu, nego vrsta zbornika koji pruža presek kroz duhovne preokupacije svog vremena, počev od mitsko-religijskih ideja, pa do samostalnih spekulacija filozofskog karaktera.

Istini za volju, ideja o neprolaznom i samostalnom identitetu čoveka i s njim povezane moralne odgovornosti koja se prenosi u naredna, lančana otelovljenja, u stvari, nastaje u opoziciji spram vladajuće religije — u Indiji vedske, a u Grčkoj homerovske. Našu potrebu za jasnim razgraničenjima otežava to što se ova ideja javlja i u misterijama i u filozofskim učenjima. Zato se operiše dvojstvima, kao što su optimizam (stare religije), pesimizam[13] (novih učenja), racionalizam (filozofije), iracionalizam (mita i misterija).

3) Ako bismo usvojili Vindelbandov stav (22, I/62) da su učenja o ličnoj besmrtnosti, seljenju duše i ponovnom rađanju *(metempsychosis, palingenesia)* religiozno-mitološka uverenja, dakle: da po osnovnom smislu nisu etičke ideje, ta učenja ne bi našla mesto u istoriji filozofije. Otuda istraživači pribegavaju tome da u učenjima pojedinih mislilaca razdvoje *mythos* od *logosa*, mistiku od nauke, religiju od naturfilozofije, racionalno od neracionalnog.[14] Ovakav pristup bilo bi moguće

[13] Što se tiče „indijskog pesimizma", o tome bismo mogli reći slično kao i Hajdeger povodom Grka. „Grci su, naravno, bili pesimisti više nego što to neki pesimist može igda da bude. Ali oni su bili i optimisti više nego što to neki optimist može igda da bude. Njihovo istorijsko opstajanje stoji još sa ove strane pesimizma i optimizma." (32/188) S tim što bismo za Indijce rekli da su bili s one strane pesimizma i optimizma.

[14] Umesto ranijih dvojstava *(mythos-logos,* misticizam-filozofija) *Dods* (12) zadržava dualitet racionalno-iracionalno, da bi pokazao da se grčka misao ne može svesti na racionalističke obrasce.

sprovesti i na učenjima upanišada. Kao što su Vindelband (22/62) i drugi posle njega, u shvatanjima presokratovaca odvojili empirijsku komponentu *(thymos)* od metafizičko-misterijskog aspekta *(psychē)* u psihičkom kompleksu, koji je besmrtan i seli se, sličan rez mogli bismo sprovesti i prilikom tumačenja upanišadskih tekstova u kojima susrećemo isti raspon poimanja duševnih entiteta. Međutim, jedan problem je uočiti pun raspon duhovnih stremljenja datog vremena (sa njegovim protivrečnostima), a drugi nametnuti mu dvojstva sopstvenog kulturnog koda.

Ako bismo odbacili iz razmatranja sve ono što se odnosi na traženje ukupnog čovekovog identiteta *(ātman*, grčki: *psychē)*, osiromašili bismo fond antropoloških tema, a sa time padaju i ostale eminentno filozofske teme (etički problem, smisao saznanja, odnos čoveka i sveta). Pitanje bivstvovanja javlja se tada samo u svom krnjem, naturfilozofskom postavljenju.

4) Naporedo sa nastojanjima da se u grčkoj tradiciji razdvoji *mythos* od *logosa*[15] i mistika od filozofije, javlja se tendencija da se mitsko-mistička karakterizacija u celini veže za istočnu, posebno indijsku tradiciju. Budući da je još od Šekspirovog vremena metaforička upotreba imena grčkih bogova bila znak obrazovanja, to je kasnije izgledalo da i sami klasici pominju bogove figurativno, a prepričavaju mitove samo ilustracije radi. Nasuprot tome, indijski panteon (i u filozofskoj upotrebi) prihvatan je kao znak mitskih primesa.

Ovaj dvostruki pristup duhovnoj tradiciji starog veka možemo pratiti i na drugim ravnima. Kada Empedokle (u *Katharmoi)* čistom znanju pripisuje i neka tradicionalno magijska svojstva (podmlađivanje, ovladavanje vetrovima, kišom i sušom, vraćanje iz mrtvih, Dils (Diels) to tumači kao naučnu nadu u ovladavanje prirodom kroz spoznaju njenih zakona. Ali kada se

[15] U tom poslu posebne teškoće izaziva Parmenidovo štivo. „Prolog njegove poeme je tipičniji za božansko otkrovenje od Homerovog, ili Hesiodovog prizivanja Muza." (74/146)

ista tema javlja u indijskoj misli, onda je to za druge autore dokaz da ona nikad nije uspela da se odvoji od magije.

Možda je stoga stvarni raspon duhovnih preokupacija vedskog korpusa — na liniji religija-filozofija — najbolje moguće sagledati u onim prikazima koji „hvataju" oba pola. Uprkos drugih nedostataka, dobar primer takvog pristupa je istraživanje A. B. Keita (Keith, 19). U hinduističkoj tradiciji postoji dogma da su upanišadski tekstovi (kao sastavni deo vedske predaje) „objava stvaralačke reči" *(śruti)*, te u tom smislu „sveti". Zanimljivo je da se prvi prevod odlomaka upanišada kod nas (90) pojavio upravo sa tom etiketom. Analognu situaciju (postajanja „svetim") imamo na Zapadu, kada Aristotel postaje izvor citata za službene metafizičare crkve. Naravno, kada govorimo o filozofiji upanišada ili o Aristotelu, ne uzimamo u obzir ovu naknadnu institucionalizaciju, već ih shvatamo kao činjenice u istoriji filozofije.

5) Dok su pojedini istraživači indijsku misao u celini shvatali kao mitsku, ili mističko-religijsku, sa namerom da održe tezu o autohtonosti i jedinstvenosti grčke filozofije, bilo je i onih[16] koji su tu tezu podržavali iz sasvim drugih razloga, nadajući se da će tako obezbediti naklonost i uvažavanje jednog dela evropske građanske javnosti. Sa tom inspiracijom nastaju istraživanja koja pokušavaju da povežu i izdvoje elemente misticizma iz indijske, islamske i evropske tradicije. Pojedinim kosmopolitski nastrojenim Evropejcima, kao i Indijcima koji su želeli da se izbore za afirmaciju svoje kulturne tradicije na Zapadu, ovo je izgledalo kao pogodan okvir prevazilaženja opozicije hrišćanstva i evropskog kulturnog provincijalizma spram nehrišćanskih, inih kultura. S druge strane, u tome se nahodila i neka vrsta instinktivnog otpora pozitivističkoj nastrojenosti istorije filozofije.

[16] Na primer: 6, 15, 16.

Međutim, to je potisnulo i odložilo autentičan istorijsko-filozofski interes, i povratno, na drugoj ravni, idući na ruku pozitivističkom čistunstvu, učvrstilo dihotomiju mistično-racionalno. Ova komparativna istraživanja su u toj meri proširila pojam misticizma da u indijskoj i evropskoj misli jedva da je nešto ostalo izvan njega.[17] Tako Dasgupta definiše misticizam kao poimanje ciljeva i težnji života načinom koji je stvarniji nego što je poimanje pukim razumom (16/IX). Sličnom postupku, da bi stvorio osnovu za svoje komparativno istraživanje hinduističkog i islamskog misticizma, pribegava i Cener (Zaehner). On ovo pravda jednom terminološkom supsumcijom, pa *vedāntu* i *sāṃkhyu* tumači kao ontološku i psihološku interpretaciju mističkog iskustva (50/19).

Iz evropske tradicije predmet poređenja je najčešće Majster Ekhart (Meister Eckhart). Naspram njega, Oto (Otto, 51) stavlja Šankaru (Śankara), najznačajnijeg autora kasne vedante. S druge strane, Suzuki (52) traži analogije između Ekharta i kasnog budizma, posebno zena. Mimo ovih, treba pomenuti i velik broj evropskih i indijskih autora koji su pisali o upanišadama pod uticajem ideja teozofskog pokreta, sa ambicijom da sprovedu velike sinteze lišene kritičnosti.

Jedan od novijih istraživača, Štal (Staal, 53), odustaje od definisanja misticizma, ali pretpostavlja da on može biti predmet racionalnog istraživanja. On ukazuje na dva tipična uprošćavanja: tj. na izjednačavanje misticizma sa iracionalizmom i poimanje misticizma kao aspekta religije (53/39), ali ostaje nejasno čemu onda uopšte misticizam kao okvir izlaganja.

U nekim od ovih istraživanja (npr. 15 i 16) upanišade su, zbog ideje reinkarnacije, metafizičkog identiteta *ātman-brahman* i iracionalizma u poimanju metafizičkog saznanja, takođe interpretirane kao mistička učenja.

[17] Ovim je istovremeno prikrivena i opozicija ovih ideja spram ortodoksne religioznosti, kako u Indiji i Grčkoj, tako i kasnije, u islamskim kulturama i hrišćanskoj Evropi.

TEŠKOĆE KOMPARATIVNE METODE

Uočivši značaj komparativnog istraživanja i njegovu ulogu u većini prikaza istočne, posebno indijske misli, Veljačić je komparativnom istraživanju posvetio svoju disertaciju (43).

Prema Veljačiću, prvi razlog koji iziskuje komparativno istraživanje na relaciji Grčka-Indija, jeste istoriografske prirode, budući da su Heleni bolje poznavali istočnu baštinu, nego što se inače pretpostavlja.

Drugi razlog su „zapanjujuće analogije" koje su, kako primećuje Veljačić, „prvi istraživači prosvetiteljskog i romantičarskog doba prebrzo i bez kritičkih osnova pokušali svesti na neposredne uticaje". Kao reakcija na to usledilo je odustajanje od tvrdnji o bilo kakvim istorijskim vezama, pa Dojsen ostaje pri čisto doksografskim analogijama sa pretpostavkom da se razvoj indijske i grčke filozofije odvijao potpuno nezavisno. Kasniji istraživači (npr. Mason-Ursel/Masson-Oursel/ i S. Radakrišnan) najpre polaze od doksografske metode, koja se ne obazire na probleme posrednih ili neposrednih uticaja, ali kasnije hronologiji posvećuju više pažnje. Na osnovu svega, Veljačić zaključuje da metoda hronološke dokumentacije za komparativnu filozofiju vredi samo kao pomoćno sredstvo, a „doksografska metoda otkriva neposredne i polazne vrednosti komparativnog filozofiranja".

Treći razlog da pribegnemo komparativnom istraživanju može, po mom mišljenju, biti potreba za vrstom filozofske „ilustracije" ili „prevoda". Naime, kad se izlažu značenja termina i pojmovi filozofske tradicije koja je manje bliska evropskom kulturnom krugu, kao što je slučaj sa većinom istočnih filozofija, onda pisac spontano pribegava nekoj vrsti „prevođenja" u termine grčke ili kasnijih filozofija, ne radi analogije, nego da bi nešto što je manje poznato izrazio poznatim terminima. Nesporazumi nastaju kad se ovaj „prevod" shvati kao analogija i uzme kao polazište za neke opštije zaključke.

1) Za istraživača koji polazi iz evropskog kulturnog kruga, ako indijskoj misli pristupi sa kriterijima i problematskim okvirom izgrađenim na grčkoj misli, postavlja se i pitanje kako da izbegne promašaj u polazu. Nije li, naime, u težnji da je sagleda u svetlu grčke misli, već na početku ispustio indijsku misao, prećutno je uvažavajući do granica sličnosti i analogija, tražeći u njoj filozofiju samo do međa sa kojima počinje i završava grčka filozofija. Da li mu je uopšte moguće da načini potreban iskorak, da napusti pretpostavku da u indijskoj misli filozofski vrede samo one ideje koje može naći i kod Grka? Može li pri tom očuvati uobičajene hermeneutičke i metodološke kriterije istorije filozofije, budući da indijska misao pored sličnosti i zajedničkih tema sa grčkom filozofijom, nameće i posebne zahteve.

U stvari — kako smo videli na primeru istraživača grčke filozofije — ovaj problem se u blažoj, ali ne i kvalitativno drugačijoj formi, postavlja i kad je reč o pristupanju grčkoj misli. Hajdeger je, recimo, utrošio dosta truda ne bi li se izborio za jedno novo viđenje grčke, posebno presokratovske filozofije. Tako dolazimo do reciprociteta, jer — ukoliko nije dogmatsko — istraživanje može krenuti od grčke ka razumevanju indijske misli, da bi, zatim, dovelo u upitnost i ono sa čime se krenulo u propitivanje. Uz tu pretpostavku, krenemo li da Indijce razumemo preko Grka, razumećemo na kraju bolje i same Grke.[18)]

[18)] Govoreći o teškoćama razumevanja razvoja grčkih shvatanja o prapočelu, Veljačić kaže: „Niz pitanja u vezi s tim razvojem ostao je zagonetan, ponajprije ogromna razlika u formulaciji problema u dometu rješenja između Thalesa i Anaksimandra ... Tek usporedba s istočnim izvorima tih nauka može da omogući neko obrazloženje ovakvog razvoja te problematike. Usporedba vedskog i upanišadskog shvaćanja o prvim uzrocima zbivanja u svijetu, otvara nam uvid u bolje sačuvani sistem nauka o prapočelima, na osnovu razvoja ideja od kozmologijskih do čisto racionalno filozofskih formulacija. (...)

Na indijskoj su strani postepeni razvoj problematike prapočela, njihova jedinstva ili mnoštva, njihova pretvaranja iz jednog

2) Komparativna metoda se koristi u dva vida: istoriografskom (koji je zasnovan na istraživanju dokumentacije i svedočanstava o uticajima) i doksografskom (kao razrada analogija, pri čemu pretpostavka o mogućnostima uzajamnog poznavanja može ostati isključena). Kad je reč o indologiji, istraživanja i dokazi o vremenskom (i drugom) primatu indijske tradicije, često su služila pribavljanju filozofskog „ugleda“ (da je „indijska mudrost“ prva ili starija). Za nas komparativni metod ima funkciju ukazivanja na srodne probleme i filozofske ideje koje su na toj osnovi izrastale.

Pokušaji brojnih autora pokazali su da komparativno istraživanje ima jednu principijelnu teškoću, vezanu za sam predmet, koja jednako stoji bez obzira na metod.

S jedne strane, ona j? jezičkog karaktera i proistiće iz sučeljavanja dva jezička univerzuma u terminima trećeg jezika. Istina, problem je donekle ublažen time što ovi jezici (kad je reč o sanskritu i grčkom) pripadaju kulturnim kodovima koji su bliži jedan drugom nego nama.

Drugo, svaki termin ili tema imaju svoj istorijat i različito značenje, od mislioca do mislioca, ponekad i u istom tekstu. Otuda uočene doksografske analogije imaju uslovno, specifično važenje. Komparativna metoda podložna je iskušenju učitavanja, otuda što postoji tendencija da se uočene sličnosti i analogije pojačaju na račun isto tako prisutnih razlika, kao i obrnuto — npr. kod Keita (Keith, 19).

Ova tendencija dolazi više do izražaja u doksografskoj metodi, budući da u njoj veći udeo imaju filozofski „instinkt“ i imaginacija nego istoriografski materijal i filološki izvodi, utoliko pre što je doksografski instinkt često u tajnoj službi traženja filozofije koja se tiče samog istraživača. Na primer, Dojsena se tiče ideja nezbiljnosti

---

u drugo, a i racionalizacija obrade problema bitka i nebitka mnogo jasnije uočljivi zbog potpunije sačuvanih tekstova koji se odnose na posebne probleme, a i zbog njihove uvrštenosti u široki kontekst razvojnih tradicija odakle izviru.“ (43/218, 226)

sveta koju nalazi u upanišadama, kod Parmenida, Platona i kasnije (29/226). Radakrišnana se tiče ono znanje *(jñāna)* koje će ljude osloboditi straha *(bhaya)* i otkloniti izvore nasilja *(hiṃsā)*. Početak tog znanja on nalazi u upanišadama u spoznaji sopstva *(ātmānam viddhi)*, a zatim traga za srodnim idejama kod orfičara, pitagorejaca, Platona, gnostika i Plotina (72).

3) Komparativno istraživanje dovelo je Veljačića (43) do zaključka da su se „indijska i helenska filozofija razvijale u dva krajnja područja jedne tisućima godina povezane kulturne zajednice čije je žarište u doba njihova razvoja bilo u sredini između ta dva područja“ (tj. u Srednjoj Aziji). On nalazi da nam u nekim aspektima komparativno istraživanje omogućuje bolje razumevanje razvoja grčke filozofije, pre svega u prvom, presokratovskom periodu (jonski hilozoisti), budući da su tu grčki izvori oskudniji od analognih indijskih izvora.

Drugo, ovakav pristup nam u jasnijem svetlu prikazuje pokušaj rascepa predfilozofskog i filozofskog mišljenja u grčkoj filozofiji, kao „jednu od poslednjih predrasuda klasicističkog shvaćanja 19. veka“ (43/218).

Međutim, čini se da rascep mišljenja na filozofsko i predfilozofsko nije samo klasicistička predrasuda, već vuče korene i iz potrebe konstituisanja istorije filozofije na osnovu jasno određenog predmeta i metode. Ovo je iziskivalo da se njen predmet razgraniči i izdvoji iz kulturnog miljea i duhovne situacije u kojoj se razvijao u spletu sa drugim idejama mitskog ili religijskog karaktera. Istorijski gledano, valjalo je ustanoviti jedan početak od koga bismo nadalje predmet filozofskog istraživanja mogli ustanoviti u svojoj osobitosti, čist od mitoloških, religijskih ili drugih primesa.

Uz čist početak valjalo je obezbediti i čist tok, razdvojiti filozofiju od mita i misterija i izaći na kraj sa teškoćama na koje smo se osvrnuli u prethodnom odeljku. Sa tog stanovišta upanišade su nezahvalno štivo, budući da su pune „nečistoća“.

Predstava o „čistom početku“ postala je klasicistička predrasuda onda kad je, od metodske potrebe jednog istraživačkog područja, hipostazirana u istorijsku činjenicu.

U vezi sa ovim, Veljačić se osvrće na probleme određenja „početka“ u grčkoj filozofiji, navodeći mišljenja pojedinih istraživača koji smatraju Talesa začetnikom, a nasuprot njima stavove Aristotela (koji ističe Pitagoru i Anaksagoru), a potom i Celera (pošto on smatra Parmenida začetnikom grčke filozofije). Sličan problem možemo postaviti u indijskoj tradiciji ako se zapitamo treba li početak filozofije vezati za pojedine vedske himne (kako to čini Barua /Barua/), ili za upanišadske tekstove.

No, problem početka (u sklopu komparativnog pristupa) javlja se i kao pitanje autohtonosti početka grčke i indijske filozofije. Navodeći istraživanja Mason-Ursela, Brejea (Bréhiera) i Kasirera (Cassirera), Veljačić zaključuje da je antički pogled na svet (tj. zapadni, srednjeazijski, indijski i kineski) povezana celina.

Prvi deo

PRIRODA UPANIŠADSKE MISLI

NASTANAK UPANIŠADA

Formalno, po tradiciji, upanišade su deo vedskog korpusa tekstova različite starosti i sadržaja. Vede u širem smislu[19] sadrže materijal duhovne tradicije nastao u rasponu od hiljadu godina (približno od XV do V veka pre n.e.). Tokom tog razdoblja nastajali su pojedini delovi ove zbirke, tako da je ceo korpus narastao do sadašnjeg obima i u kanoniziranom obliku, u pismenoj i usmenoj predaji, održao se do danas.

SKLOP VEDA

Sistematizacija ove ogromne građe nametnula se sama od sebe, s obzirom na hronologiju i sadržaj.

Prvu grupu tekstova čine vedske himne. S obzirom na različite izreke i himne — vezane uz pojedine funkcije u obredu — nastaju četiri zbirke *(saṃhitā) Ṛk, Sāma, Yajuḥ* i *Atharva.*[20] Od ove četiri *Ṛksaṃhitā* je najstarija, druge dve su mlađe, a *Atharvasaṃhitā* je najmlađa kao zbirka ali ima najstarijih sadržaja. *Rksaṃhitā* je veća od Ilijade i Odiseje zajedno.

---

[19] Vedama u širem smislu nazivamo sve tekstove vedskog korpusa od himni do upanišada, a vedama u užem smislu samo himne i *brahmane.* O sastavu vedskog korpusa vidi kod Katičića (5/69).

[20] Ove reči navodimo u nominativu (kao i reči nastale od korena *bṛh,* koje navodimo u fusnoti 21), zbog toga što se u tom obliku najčešće navode. Isto važi i za reč *karma,* koja se češće navodi u nominativu nego osnova *karman.*

Svakoj od tih zbirki (koje su uglavnom pisane metrički, u stihovima) vremenom su dodavani prozni delovi *(brāhmaṇa)*, u kojima je sadržana teorija obreda, kao i odeljci nezavisnog, spekulativnog mišljenja. Prema tome, jednu vedu *(Ṛk*, *Sāma* ili *Atharva)* čini zbirka izreka i himni sa njoj pripadnom *brāhmaṇom.*[21] *Yajuḥveda*, pak, ima dve zbirke (crnu i belu) i dve *brāhmaṇe*. Posebni delovi *brāhmaṇa* su *āraṇyake* (tzv. šumske knjige, namenjene onima koji su se povukli iz društvenog života i predali određenom načinu života mimo naseobina) i *upanišade* (koje sadrže zaključna, tajna učenja). Tome su na kraju dodate i *vedāṅge*, tekstovi dopunskih uputstava vezanih za tehničke aspekte rituala.

Druga, vertikalna podela deli sve vede na „ritualni deo" — *karma-kāṇḍa (samhite* i deo *brāhmaṇa)* i „deo o znanju" — *jñāna-kāṇḍa (āraṇyake* i *upanišade)*.

Kao zaključni deo veda, upanišade se još nazivaju i *vedānta* (kraj veda). Istim terminom je označena i jedna od šest klasičnih filozofskih škola *(darśana)*, koja nastaje na kasnijem tumačenju *(uttaramīmāṃsā)* upanišadskih tekstova. Otuda, da ne bi bilo zabune, upanišade možemo nazivati ranom *vedāntom*, a *uttaramīmāṃsu* (što je drugi naziv za ovu *daršanu)*, kasnom *vedāntom*.

---

[21] Da bismo izbegli nesporazume, valja imati u vidu razlike između sledećih reči:

Brāhmaṇa (srednji rod) — doslovno: brahmanski. Tekstovi u sastavu veda koji izlažu teoriju obreda.

Brahma ili *brahman* (imenica srednjeg roda) — češće se navodi osnova *(brahman)*, nego nominativ *(brahma)*. Javlja se u svim vedskim tekstovima, ali u različitim značenjima i upotrebi. U himnama i *brāhmaṇama* ima pretežno ritualno-magijsko značenje, a kasnije, naročito u upanišadama poprima filozofsko značenje.

Brahmā (muškog roda) je božanstvo koje se javlja u postvedskom periodu.

Brāhmaṇa (muškog roda) — brahmani, posebna društvena grupa *(varṇa)* po tradiciji, u idealnom slučaju, svešteničkog zanimanja.

Brahmán (muški rod) sveštenik, pripadnik društvene grupe *brāhmaṇa*.

Bráhman ritualna formula pri vršenju obreda ili sama moć sveštenika da obredom utiče na bogove.

SKLOP UPANIŠADA I VREME NASTANKA

Indijska tradicija ostavila je velik broj upanišada. Budući da su klasične upanišade imale ogroman ugled i da je reč „upanišad" označavala bilo koje tajno učenje, to su vremenom mnogi tekstovi sebi pridali tu oznaku. Poznato je oko 300 upanišada, a teoretski sve su one deo vedske literature. No, među njima se jasno izdvaja trinaest najstarijih koje su proizašle iz vedskih škola. Računa se da su te upanišade nastale približno između 700. i 500. god. pre n.e.

1) Jednu od prvih sistematizacija, prema relativnoj starosti i književnoj formi, ponudio je Dojsen (29/23). To su:

Prozne upanišade

Bṛhadāraṇyaka	(dalje u tekstu, skraćeno B)
Ćhāndogya	(Ćh)
Taittirīya	(T)
Aitareya	(A)
Kaušitakī	(Ka)
Kena	(Ke)

Metričke

Kaṭha	(K)
Īśa	(I)
Śvetāśvatara	(Ś)
Muṇḍaka	(Mu)
Mahānārāyaṇa	

Kasnije prozne

Praśna	(P)
Maitrī	(Ma)
Māṇḍūkya	(M)

Ovakvu sistematizaciju prihvataju Katičić (5/93) i Keit (19/498), s tim što ovaj drugi predlaže nešto

drugačiji redosled, ističući *Aitareya-up*, kao najstariju. Međutim, pošto ne postoji neposredna istorijska evidencija o ovim pitanjima, te se do stava o tome dolazilo posredno, polazeći od određenih filoloških i logičkih pretpostavki, među indolozima postoje izvesna razilaženja, pre svega oko toga da li samo prvih šest upanišada treba smatrati prebudističkim, ili i ostale.

Oldenberg (Oldenberg, 46) uključuje u svoje razmatranje samo prvih šest. Hjum (34) u svoj prevod uključuje sve upanišade iz Dojsenovog pregleda, izuzev *Mahānārāyaṇe*. Isto i Ranade (Ranade, 47) koji se poziva na dokaze o kasnom poreklu ove upanišade.

Mnogi istraživači se slažu u zapažanju da pojedine upanišade nisu jedinstveni tekstovi, već neka vrsta zbirke tekstova različitih sadržaja. Ta okolnost je i izazivala razmimoilaženja u proceni relativne starosti upanišada. Pošto je reč o delovima različite starosti, pojedini istraživači su starost određenih upanišada, u stvari, procenjivali na osnovu pojedinih odeljaka. Belvalkar (Belvalkar) i Ranade (48/135) su stoga napravili sistematizaciju sadržaja trinaest osnovnih upanišada, razbijajući ih po odeljcima i određujući relativnu starost odeljaka, nezavisno od celine koja potpada pod jedan naslov, tražeći i pretpostavljajući u tom sledu jednu razvojnu, logičku liniju.

Pored toga, oni su u svoj pregled uključili i neke odeljke iz *Aitareya-āraṇyake* (59), koje smatraju upanišadskim po sadržaju, dok, s druge strane, neke odeljke koji formalno spadaju u upanišade, tretiraju kao „brahmaničke" po karakteru. (B.I.1-3; Ćh.I i II; T.I. i Ke.III—IV.) Do istog stava dolazi i Frauvalner (Frauwallner, 58/30). Neki od kasnijih istraživača sužavaju broj upanišada koje smatraju prebudističkim na prvu grupu (po Dojsenovoj klasifikaciji). Tako Ruben (Ruben, 18/330) svoje razmatranje fragmenata 109 upanišadskih mislilaca zasniva na *Aitareya-*, *Bṛhadāraṇyaka-*, *Ćhāndogya-*, *Kaushītakī-* i *Taittirīya-up*. Glazenap (Glasenapp, 37/457), pak, stavlja velik razmak između ove prve grupe (takođe 5) najstarijih upanišada (njih datira oko 800. god. pre n.e.) i srednjih upanišada. Isto mišljenje ima i Frauvalner, koji upanišade perioda brahmana odvaja od ostalih. U tu grupu najstarijih upanišada on svrstava, kao i Dojsen, i *Kena-up*. (58/35).

U svojim izlaganjima Radakrišnan zaključuje broj na 8 prebudističkih upanišada, dodajući uz pomenutih 6, *Īśa* i *Māndūkya-up*. (4/101), odnosno u kasnijem uvodu za svoj prevod, *Īśā-i Kāṭha-up*. (33/23).

Polazeći od navedenih istraživanja, uzećemo 6 najstarijih upanišada kao osnovu ovog istraživanja, ali ćemo se, prema potrebi, osvrtati i na sadržaj ostalih sedam. Razlog nije samo u tome što tih šest upanišada predstavljaju pozitivno prebudističko jezgro upanišadske misli, već i što sadrže većinu filozofskih ideja.

2) U pokušaju da sistematski izložimo sadržaj upanišadskog filozofiranja susrećemo nekolike teškoće. Prva je povezana sa ustanovljenjem relativne starosti upanišada i, u vezi sa tim, sa uspostavljanjem stvarnog redosleda upanišadskih ideja. Druga teškoća vezana je za pitanje apsolutne starosti, na osnovu koje bi bilo moguće utvrditi odnos upanišadskih ideja prema shvatanjima razvijanim u drugim učenjima: tj. *sāṃkhyi*, budizmu, itd.

Već smo rekli da u upanišadama nalazimo različite duhovne tokove i informacije, od mitskih predstava, filozofskih refleksija i dijaloga, do iskaza koji izriču kosmološko-fizička objašnjenja. Tu nalazimo sukobe mišljenja, različite stavove o pojedinim pitanjima, bilo u sklopu jednog dijaloga ili razgovora, bilo u odvojenim odeljcima. Analogije radi, situacija je slična onoj koju bismo imali u grčkoj filozofiji, kada bismo presokratovske fragmente sabrali u nekoliko skupina, zajedno sa drugim duhovnim preokupacijama tog vremena čiji su tragovi sačuvani u literarnoj formi.

Nismo u prilici da rekonstruišemo sadržajni odnos između ideja koje su bile u faktičkom opticaju i onoga što nalazimo o tome u vidu literarne forme, pod nazivom upanišada. Rane upanišade (o kojima je reč)

nisu tekstovi u uobičajenom smislu reči (tj. sastav u kome neki autor izlaže svoje ideje), već neka vrsta filozofske epike (beleške o tome šta se mislilo i govorilo, izlaganje filozofskog i drugog zbivanja). Znamo jedino to da su u jednom trenutku upanišade uobličene u određenu formu i uključene u *śruti* (vedsku predaju).[22] To je imalo i svoju dobru, i lošu stranu. Dobru, jer su snagom brahmanističkog poretka ti sadržaji i ideje sačuvani od zaborava i gubljenja u bespuću istorije, a lošu, jer je misaono bogatstvo, o kome samo možemo slutiti na osnovu pojedinih pasaža i fragmenata, pretrpelo redukciju kako bi sa što manje trenja bilo uklopljeno u vedski korpus. To je proisticalo iz same logike vedskog korpusa, koja je iziskivala da celina bude harmonična i neprotivrečna.[23] Ipak znamo da mislioci upanišadskog razdoblja iznose ideje koje nemaju uporišta u onom što im prethodi, ili čak negiraju tradiciju pa, po svemu sudeći, ne možemo suviše staviti na račun tendencija dogmatizacije i integracije, samim tim što je nešto od ove negacije došlo do nas i što nam upanišade — u svojoj sadašnjoj formi — dopuštaju da nazremo nove ideje koje je to razdoblje nosilo.

3) Zanimljiva okolnost je što — kao i presokratovci u Grčkoj — upanišadski mislioci nemaju prethodnika i — kao graditelji piramida u Egiptu — ono najbolje daju na početku. Možda je to samo otuda što predaja nije sačuvala rane faze, nego već uobličene ideje, ali činjenica je da najvrednije ideje upanišada, u nizu slučajeva, ne nalazimo u razvojnom sledu.

Naprotiv, ustanovljeni sled upanišada — prema relativnoj starosti — ponekad stavlja radikalne ideje na početke, a potom ih, iz teksta u tekst, modifikuje u pravcu sve veće integracije u preovladujući brahmanistički sklop, katkad i do potpune negacije ranijeg stava. Keit (19/513—516) sa nekoliko primera ilustruje ovaj proces.

Brāhmaṇe drže da su vede (tj. *saṃhite*) nesumnjivi izvor i autoritet istine. Međutim, upanišade uvode nove teme za koje izričito vele da nisu u domenu vedskih, već novih, upanišadskih znanja.[24] Tako *Śvetaketu*, uprkos vedskoj učenosti, ne zna za reinkarnaciju, atmana i odgovor na kosmološko pitanje (Ćh. VI).

Nārada se obraća *Sanatkumāri* da bude poučen i, pri tom, veli da je proučio četiri vede, da je znalac svetih izreka *(mantra-vid)* i da poznaje i niz drugih nauka, ali da ne zna za *ātmana* (Ćh. VII).

No, već u toj prvoj, najstarijoj grupi upanišada, vidljive su i integracionističke tendencije, pa najmlađa od ovih šest upanišada, *Kena*, veli da su vede udovi upanišadskog učenja (Ke. 33). Međutim, ne treba smatrati da je ova tendencija sprovedena sasvim dosledno. I u kasnijim upanišadama nalazimo osporavanja značaja vedske tradicije, kojoj se daje drugorazredno mesto. Tako u *Mun-up.* (I.1.4—6) nalazimo stav o dve vrste znanja — nižoj i višoj. U nižu vrstu znanja spadaju 4 vede, fonetika, rituali, gramatika, etimologija, metrika i astrologija. Više znanje je ono kojim se poima nepropadljivo *(akšara)*. Tu nalazimo i osporavanja vrednosti žrtvovanja, koje održava čoveka vezanog za karmu

---

[22] Verovatno u vreme nastanka kasnijih upanišada, ako je suditi po tome što se termin *vedānta* javlja u *Muṇḍ*-. (III. 2. 6) i *Śvet.-up.* (VI. 22). Pojedine upanišade priključene su tada vedama. Sada nalazimo sledeći raspored:

— U okviru *Ṛgvede* su *Aitareya* i *Kaušītaki*.
— U okviru *Sāmavede*: *Ćhāndogya* i *Kena*.
— U beloj *Yajurvedi*: *Bṛhadāraṇyaka* i *Iśa*.
— U crnoj *Yajurvedi*: *Taittiriya*, *Kaṭha*, *Śvetāśvatara* i *Maitri*
— U *Atharvavedi*: *Muṇḍaka*, *Praśna* i *Māṇḍūkya*.

Pri tome treba imati u vidu da pripadanje uz određenu vedu ne određuje i starost. Tako, na primer, iako su, *Ṛgvedske* himne najstarije, najstarije upanišade (tj. *Bṛhad.* i *Chānd.*) ne idu uz njih, već su u okviru *Sāmavede* i bele *Yajurvede*.

Istovremeno, upanišade u okviru iste vede često su različite starosti.

[23] Pojedini istraživači još i danas tumače upanišade kao „produbljivanje" ili iznošenje „skrivenog" značenja veda.

[24] „Ko to nepropadljivo ne zna, . . . ograničeno mu je (delo), makar hiljadama godina prinosio žrtve, vršio obrede, ili sprovodio *tapas*." (B. III. 8. 10.)

i vodi ponavljanju starosti i smrti. (M.I.2.7.) Otuda, na sličan način možemo pratiti i menjanje odnosa prema obredima.

Bṛhad- i *Ćhānd.-up.* odbacuju vrednost žrtvovanja, ili dopuštaju vrednost obreda na ravni obezbeđenja relativno povoljnog kursa u reinkarniranju. Isto važi i za askezu. (B.III.8.10; IV.4.22.) Međutim, u kasnijim upanišadama *(Kena, Kaṭha, Švet.* i *Mait.)* oni ponovo dobijaju značaj kao neophodne prethodne faze na putu spoznaje *ātmana.*

U ranim upanišadama poučavanje i sticanje znanja je postavljeno neformalno, često u nadmetanju, snagom samostalne spoznaje. Kasnije, prenošenje znanja se formalizuje i ukalupljuje u tradicionalan, brahmanistički odnos učitelja i učenika. Pored toga, kasnije upanišade snagu uvida uslovljavaju specifičnom metodologijom, koja participira u jednoj široj meditativnoj tradiciji, iz koje izrasta i klasična *yoga.* Tako se već u upanišadama srećemo sa onim epistemološko-metodološkim rasponom koji će se javiti i na relacijama kasnijih učenja: *sāṃkhya-yoga*, a u budizmu na relaciji *jñāna--dhyāna*, ili *vidyā-dhyāna.*

4) Nove ideje koje donose upanišade su: odbacivanje rituala, poricanje vrednosti ranijih tekstova, isticanje samostalne spoznaje nasuprot tradicionalnoj predaji, misaono nadmetanje u kome se autoritet uspostavlja ne po pripadnosti i hijerarhiji već po snazi mišljenja, kao i nov osećaj identiteta zasnovan na znanju o poslednjim pitanjima života i sveta.

Ono što je do nas došlo kao dokumenat o duhovnim nastojanjima tog vremena, svedoči o dve protivrečne tendencije: s jedne strane, o nastojanjima pojedinih mislilaca da otvore nova pitanja i daju na njih odgovore, a s druge, o procesu asimilacije tih ideja od strane brahmanističke predaje. U postupanišadskom razdoblju (VI—V vek pre n.e.) nastaju još burnija misaona previranja koja brahmanizam više neće moći da asimilira. Neka učenja priznavaće formalno autoritet veda *(sāṃkhya, yoga)* a druga će i formalno ostati u opoziciji *(lokāyata*, budizam, đainizam), formirajući tzv. neortodoksna *(nāstika)* učenja.

Pitanje apsolutne starosti pojedinih upanišada važno je, u tom sklopu, stoga što u pojedinima od njih srećemo i ideje srodne shvatanjima nekih kasnijih učenja *(sāṃkhya, yoga*, budizam).[25] U tim slučajevima se postavlja pitanje: da li je reč o pozajmici, ili ideje iz upanišada prethode i čak, zajedno sa drugim učenjima, naprosto participiraju u idejama koje su u to vreme bile u širem opticaju. Odgovor na ovo pitanje je često od dalekosežnog značaja za istorijsko-filozofske zaključke, jer opredeljuje ocenu o uticaju u ovom ili onom pravcu.

5) Kad govorimo o filozofiji upanišada mislimo na filozofske ideje koje — pored ostalih sadržaja — nalazimo u upanišadskim tekstovima. Upanišade se, uopšte uzev, smatraju filozofskim odeljcima u sklopu *brāhmaṇa.* Ali, kako upozoravaju skoro svi istraživači, s jedne strane, u samim *brāhmaṇama* (sada govorimo o *brāhmaṇama* bez njima pripadnih upanišada) sadržani su pojedini filozofski relevantni odeljci koji formalno nisu uključeni u upanišade, dok, s druge strane, u upanišadama ima ritualnih sadržaja koji bi pre pripadali *brāhmaṇama.* Pojedine upanišade ostavljaju utisak kompilacije, jer ponekad bez prelaza nižu odeljke i diskurse koji ne stoje u sadržinskoj ili metodskoj vezi. Tako nalazimo da jedna tema započinje ili se razvija u jednoj upanišadi, a potom se u drugom ili istom vidu ponavlja ili nastavlja u drugoj upanišadi, dok između toga stoje filozofski irelevantni delovi teksta. Zbog toga je glavni posao prikazivača filozofije upanišada bio izlaganje, upoređivanje i analiza pojedinih ideja i sadržaja onako kako se oni javljaju u nizu upanišada, kako bi bio stvoren jedinstven prikaz shvatanja o jednoj temi.

---

[25] Sa pozivanjem na određene izvore, pojedini istraživači ističu da je poreklo *saṃkhye* i *yoge* predvedsko, dakle da su starije od upanišada. (Veljačić — 92, II/102, 123.)

Prema tome, upanišade su samo književni izvor ideja koje kao predmet istorijsko-filozofskog istraživanja nazivamo „filozofijom upanišada".

Analiza i upoređivanje pojedinih upanišada — uz napuštanje pretpostavke da mišljenja koja zastupaju upanišade treba izložiti kao u svemu jedinstvenu i harmoničnu celinu — dovodi nas do dva bitna zaključka. Prvi je da upanišade u nizu tačaka prekidaju sa tradicijom i da nisu neprotivrečan deo vedskog korpusa, kako to tvrdi službena teorija *(śruti)* i pojedini indijski teolozi. Drugo, u zavisnosti od vremena nastanka i škole kojoj pripadaju, pojedine upanišade zauzimaju različite stavove o istim pitanjima.

U tumačenju pojedinih stavova upanišada tekstu smo pristupali sa većom strogošću nego što to, po našem mišljenju, čini većina istraživača. Proveravajući mnoge navode čitalac se može uveriti da u mnogim istraživanjima stav kojim je potkrepljeno neko tumačenje daje samo delimično za pravo piscu. U drugim slučajevima, pak (ako se uzme izvan konteksta), navedeni stav može biti tumačen na način kako je to učinio pisac, ali šire upoređenje pokazuje da kontekst to opovrgava (utoliko gore što su se uzajamnim nekritičkim preuzimanjem neka od tih tumačenja učvrstila kao opšta mesta). Iz tih razloga smo u ovom istraživanju izostavili neka mesta iz upanišada koja drugi istraživači navode kao filozofski relevantna.

POREKLO I AUTORSTVO

Novina pojedinih upanišadskih ideja i raskid sa nekim shvatanjima doupanišadske tradicije nametali su i ranijim istraživačima pitanje porekla. Kao što je u Grčkoj napuštanje homerovske tradicije tumačeno prodorom stranih, istočnih uticaja, tako je u indijskim prilikama trebalo objasniti ideje koje nemaju osnove u vedskoj tradiciji.

1) Polazeći od rasnih kriterijuma Gug (Gough) smatra da do toga dolazi kada došljaci, arijevci, gube

svoju svežinu i snagu mešajući se sa domorocima i unose u svoju tradiciju elemente njihove kulture (44/2,18,22—25). Ali izgleda da on sam ostaje u nedoumici sa tim objašnjenjem, budući da ideje reinkarnacije, bolnosti života i izbavljenja nalazi i u Grčkoj (Pitagora, Empedokle, Platon), što, s druge strane, tumači egipatskim uticajem. Tako je isti sklop u Indiji tumačen uticajem starosedelaca na došljake, a u Grčkoj, „stranom krvlju u venama Grka".

Kasniji istraživači (Dods, Ruben) smatraju da bi indijska i grčka verovanja (pre svega ideja reinkarnacije) mogla imati u krajnjoj liniji isti zajednički izvor (12/160), tj. nastati pod uticajem centralno-azijskog šamanizma. Posebnu potvrdu ovoga Dods vidi u činjenici da se, i u Indiji i u Grčkoj, teorija reinkarnacije i tumačenje snova kao psihičke ekskurzije, javljaju zajedno, a to shvatanje bilo je karakteristično za šamanizam. On smatra (polazeći od toga da je dokazano da Egipćani sa ovim nemaju nikakve veze) da je ideja reinkarnacije potekla od skitskih šamana i, preuzeta od orfizma, ušla potom u učenja grčkih filozofa, najpre Pitagore i Empedokla, a zatim Sokrata i Platona. (12/146.) No, on dobro primećuje da je — bez obzira na poreklo te ideje — bitno to zašto je ona u Grčkoj prihvaćena, a isti kriterijum bismo mogli preneti i na Indiju. Smisao je u etičkoj funkciji koju ova ideja poprima u Indiji i Grčkoj, što u šamanizmu nije bio slučaj. Reč je o tome da je reinkarnacija pružila bolji odgovor na problem pravde nego ideja nasleđene krivice (od roditelja), ili posmrtne kazne u drugom svetu, tvrdi Dods. (12/150.)

Isto važi i za indijske prilike. U indijskoj tradiciji ideja reinkarnacije se javlja i u preupanišadskim tekstovima (prema 4/I, 96 — *Aitareya brāhmaṇa*, III. 44), ali u upanišadama dobija etičku funkciju. Prema tome, ideja „seljenja duše" ili ponovnog rađanja nije nova u tehničkom smislu — novo je to što ona sada ispunjava jednu etičku potrebu.

Otuda nove ideje u ovom razdoblju pre možemo objasniti društvenim promenama koje iziskuje nov sistem vrednosti, nego spoljašnjim uticajem (šamanizam, „Istok") ili prodorom shvatanja starosedelaca u sistem vrednosti osvajača, arijevaca. Zbog novih duhovnih preokupacija i izrazitih promena taj period Alfred Veber (Weber) i Jaspers nazivaju osovinskim (aksijalnim).

„Ono što je novost tog vremena u sva tri područja sveta (tj. Kini, Indiji i Grčkoj — D. P.) jeste da čovek postaje svestan bitka kao celine, samoga sebe i svojih ograničenja. (. . .) On iskušava apsolutnost u dubinama sopstvenosti i lucidnost transcendencije." (60/2.)

2) Po vedskoj tradiciji, upanišade su deo posebne predaje po čuvenju *(śruti)*, kao i ostali delovi veda *(saṃhite* i *brāhmaṇe)*, za razliku od drugih tekstova koji su samo pamćeni *(smṛti)*. Razlika između *śruti* i *smṛti*[26)] je razlika između znanja i učenja koja su neosporna i onih koja su relativna, istorijska. Ovo se tumači različitim poreklom, jer se smatra da je *śruti* objava polumitskih, polubožanskih likova, koja je dalje predavana u sledu mislilaca, dok je *smṛti* istorijska predaja autorskih tekstova.

Međutim, stvarno mesto upanišada je „polutansko", najpre zato što se u njima javljaju i izdvojeni istorijski autori i, drugo, jer su kasnije priključene vedskom korpusu, tj. kompleksu *śruti*. Uključivanje u *śruti* imalo je za cilj da podupre dogmu da upanišade sadrže jedno jedinstveno učenje, a ne različite misaone tokove, i da su prirodni nastavak vedske tradicije i starijih shvatanja. Ipak u verzijama koje su očuvane, sačuvano je i nešto od one hereze koja sadržinski negira taj kontinuitet a omogućuje nam da rekonstruišemo pravi doseg misaonih nastojanja tog razdoblja. U razumevanju tih tokova ne smemo ispustiti iz vida jednu neformalnu društvenu grupu, koju ne možemo svrstati ni u jednu sociološki priznatu kategoriju.

[26)] U prepisci o toj temi Mislav Ježić nam skreće pažnju da je razlika između *śruti* i *smṛti* razlika između dela prvih, kanoniziranih vidjelaca i kasnijih učitelja koji u već tradicionalističkoj Indiji nisu mogli tražiti jednak ugled. Da bi ipak stekli što veći ugled, ponekad su pripisivali svoja učenja i mitskim likovima.

Lik mudraca

Reč je o jednoj osobenoj figuri koju srećemo u periodu između VII i V veka pre n.e. u tri civilizacije: u Kini, Indiji i Grčkoj. On se razlikuje od tzv. narodnog mudraca, šamana i prirodnog askete po tome što nastaje i razvija se u urbanoj sredini. Ukoliko nema svojine, on može biti uključen u podelu rada kao sveštenik, činovnik, bibliotekar ili učitelj. No, bez obzira šta je, on je samosvestan i ne identifikuje se ni sa jednom ulogom. Ličnu slobodu stavlja iznad ugleda (Buda, Heraklit, Čuang-ce) a savremenici ga istovremeno i poštuju i mrze.[27)] Budući samosvestan, on ne samo da se ne identifikuje sa uobičajenim društvenim ulogama, već i ulogu mudraca sagledava kao „ulogu".[28)] O tome nalazimo zanimljiv stav i u upanišadama.

„Brahmani, spoznavši to sopstvo *(tam ātmānaṃ viditvā)* nadilaze želju za sinovima, želju za bogatstvom, želju za svetovima i žive život isposnika *(bhikšu)*. Što je želja-za-sinovima jeste želja-za-bogatstvom, što je želja-za-bogatstvom jeste želja-za-svetovima, jer obe su samo želje za bivanjem. Otuda neka brahman, prozrevši učenje, poželi da bude kao dete. Kad prozre i detinjastost i učenje, tada postaje mudrac *(muni)*. Prozrevši i mudraštvo i nemudraštvo on postaje znalac brahmana", kaže Jađnjavalkja. (B. III. 5)

[27)] To je možda jedan od razloga što Atina beleži toliko loših filozofskih sudbina (Anaksagora, Sokrat, Aristotel).

[28)] U Čuang-ceovim dijalozima (gl. XIII) nalazimo jedan ilustrativan razgovor Lao-cea i Konfucija (Čuang-ce, poput Platona, svog uzor-mislioca uvodi u brojne dijaloge). „Nemam pretenzija, reče Lao-ce, na istančano znanje niti produhovljenu mudrost. Da ste me juče nazvali volom mogli ste to slobodno učiniti; da me nazovete konjem takođe ste mogli." (Prema 28, I/341.)

Budući da je izvan svih uloga, on oseća da je drugačiji, kao da je stranac. On iskušava negativne strane svoje slobode i traži uporište u onome što nadilazi svaku ulogu.[29] Ali on nije taman i čudan samo zbog svog nepripadanja, već i po onome što naučava, iako je to od opšte važnosti.[30] Otuda mudrac ponekad sumnja da uopšte ima smisla govoriti.[31]

---

[29] „Svi ljudi, zaista, su ovenčani osmesima
Kao na gozbi posle velikog praznika
Kao da odlaze na prolećni karneval.
Samo ja sam nepokretan, kao dete koje još nije dalo znaka
Ja sam klonuo i lebdim, kao da nigde ne pripadam.
Svi ljudi imaju dovoljno i da uštede
Samo ja izgleda da sam sve izgubio.
Moj duh je kao u budale,
Tako sam tup.
Svet je pun ljudi koji blistaju,
Samo ja sam taman.
Oni izgledaju živahni i sigurni u sebe,
Samo ja sam potišten.
Nemiran sam kao okean,
Nošen strujom, nikad doveden do smiraja.
Svi ljudi mogu nečem koristiti,
Samo ja sam nepodatan i neotesan.
Ali ono po čemu se najviše razlikujem od ljudi
Jeste da ne cenim potpore koja
ne potiče od taoa."
(Lao-ce: *Tao te ching*, XX — prema 24/168.)

[30] „Logos, koji jeste, kako rekoh, ljudi ne razumeju, ni pre, ni pošto su o njemu već jednom čuli. Jer, iako se sve stvari dešavaju prema tom Logosu, ljudi se ponašaju kao neznalice svaki put kad se poduhvate reči ili dela, dok ja, sa svoje strane pokušavam da odredim svaku stvar prema njenoj prirodi i ukažem na to kakva je. Ljudi ne uspevaju da zapaze šta čine kad su budni, kao što zaborave šta čine dok spavaju."
(Heraklit, fragment 1)

[31] „Što sam s mukom stek'o svijetu uzalud je pokazati.
Nadvladani strašću, mržnjom, neće prozrijet ovo znanje
protiv struje, istančano,
duboko, teško zamjetno,
van dogleda strašću obuzetih,
pritješnjenih u tamnoj gomili", veli Buddha.
(*Majjhima*, 26; prema 26.)
„Ako postoji nešto zbiljsko pa to čovek imenuje, a drugi to ne prihvate, patiće još više."
(Čuang-ce, XIII).

Oni shvataju uslovno veze koje ih neposredno vežu za društvo: pre svega participiranje u ideologiji i uverenjima, pripadnost društvenoj grupi, porodicu i učešće u podeli rada. Na toj osnovi stvaraju i sopstveni kulturni kod, delom povezan a delom suprotan preovlađujućim shvatanjima.

Oni ističu svoju misao spram vladajuće učenosti, religije i morala. Udalaka *(Uddālaka Āruṇeya)* otkriva svom sinu Švetaketuu, koji je proučio vede i postao umišljen, da postoji i znanje „kojim nečuveno[32] biva čuveno, nemislivo mišljeno, nesaznatljivo saznato, kao što preko grumena gline biva spoznato sve što je od gline, pošto su oblici samo imena proistekla iz govora, a stvarna je samo glina". (Ch. VI. 1.3—4.)

Socijalno poreklo — Ipak, brojni istraživači su autorstvo upanišadskih učenja vezivali uz kšatrije[33] Keit je polemisao protiv tog shvatanja (razvijanog i pre i posle njega) da je upanišadska misao, sociološki gledano, potekla od kšatrija, a ne od brahmana (tj. društvene grupe koja je tradicionalno imala monopol na duhovne preokupacije i vršenje obreda, 19/493—497). To što se u samim upanišadama kšatrije javljaju kao zastupnici novih (antiritualističkih, filozofskih) ideja i shvatanja, on tumači samo kao način da ih brahmani (kao stvarni autori) pridobiju za davanje bogatih darova — ranije za vršenje obreda, sada za filozofske rasprave

---

[32] *Aśruti* — ono o čemu se nije čulo. U ovom kontekstu dvoznačno: tj. i ono što je izvan službene vedske predaje *(śruti)*.

[33] U indijskom društvu postojale su četiri *varṇe* (pogrešno nazivane kaste): *brāhmaṇa* (brahmani — sveštenici, učitelji i druga intelektualna zanimanja), *kšatriya* (kšatrije — ratnici, plemstvo, kraljevi), *vaiśya* (vaišje — narod, tj. zemljoradnici, zanatlije, trgovci), *śūdra* (šudre — sluge i robovi). *Varṇa* (doslovno „boja") je tradicionalna oznaka i odnosi se samo na globalnu i uglavnom teorijsku podelu. Stvarna struktura društva je znatno složenija, jer se u faktičkom ustrojstvu razvila komplikovana društvena hijerarhija čije su jedinice kaste. Tako se svaka *varṇa* deli na bezbroj kasta, a postoje i kaste koje su izvan *varṇi* (tzv. parije, nedodirljivi). O kastama vidi (23) i (27).

(19/495). Međutim, njegovo objašnjenje, kao i kšatrija-teoriju, osporava činjenica da u upanišadskim učenjima učestvuju i predstavnici nižih društvenih grupacija (šudra), žene, ili čak i oni koji su po uobičajenim kastinskim merilima „nečisti" (potomak robinje i nepoznatog oca — Ch. IV. 4—15). Stoga je i dilema brahmani-kšatrije lažna.

Brahmanistički poredak i vedska tradicija uspevaju da posle izvesnog vremena supsumiraju upanišadske heretičke impulse, što se na društvenom planu očituje uključivanjem isposničkog ideala u kodifikovan raspon života brahmana, a tekstualno, uključivanjem upanišada u *śruti*. No, ova integracija bila je kratkog veka, jer se ubrzo posle upanišada javljaju nova učenja i pokreti: đainizam, budizam, materijalizam, *ājīvike*, itd.

U upanišadsko vreme postojala je običajna norma po kojoj je život brahmana podeljen u približno tri perioda. U mladosti kao učenik proučava vede. U drugom periodu je domaćin i ispunjava dužnosti brahmana proučavajući vede, obavljajući obrede, itd. U starosti se povlači iz aktivnog života i živi kao isposnik. Pored ove tri kategorije, upanišade navode i četvrtu — znalca *brahmana*, čiji je profil drugačiji od uobičajenog misaonog i životnog raspona (sveštenika) brahmana.

„Postoje tri dužnosti. Prinošenje žrtvi, učenje i darovanje je prva. *Tapas*[34] je druga. Boraviti kao učenik u kući učitelja, ili se trajno nastaniti[35] kod njega, jeste treća. Svi oni postižu svetove zasluge.[36] Onaj ko je čvrsto u *brahmanu* postiže besmrtnost. (Ch. II. 23.1.)

[34] *Tapas* — doslovno: toplina, predanost. Označava različite vidove sistematskog fizičkog i psihičkog uzdržavanja ili lišavanja. U širem smislu, svaki napor (npr. učenje) smatran je vidom tapasa.

[35] U određenim slučajevima učenik je trajno ostajao u tom statusu (pomoćnika) ne osnivajući svoju porodicu.

[36] Predeli prijatnog života u koje je, prema tradicionalnom učenju, posle smrti privremeno dospevao zaslužan čovek.

No, kao što su brahmani u vedski korpus inkorporirali nove ideje, tako u svoju shemu uključuju i ovu vansistemsku grupaciju. U Manuovom zakonu (35) koji sledi upanišadsko razdoblje (približno II vek pre n.e.), nalazimo kodifikovana četiri perioda u životu brahmana, od kojih prva tri približno odgovaraju onom što već nalazimo u upanišadama.

Brahmaćārin je učenik, *gṛhastha* je domaćin, brahman sa punom društvenom ulogom, *vānaprastha* je isposnik koji je napustio porodični i društveni život i povukavši se iz naselja sprovodi tapas i religijske dužnosti, a *sannyāsin* je putujući isposnik, živi od milostinje i oslobođen je svih ritualnih obaveza. (29/369—382.) Da bi se sve to bolje slagalo, uspostavljena je i analogija, pa se veli da su himne, *brāhmaṇe*, *āraṇyake* i upanišade, u tom sledu, namenjene odgovarajućim periodima u životu brahmana. Dakako, stvari su se često odvijale drugačije. Mnogi brahmani nisu nikad napuštali porodični život, a drugi su to činili pre nego što bi u njega i ušli. Isposnici i putujući mudraci postajali su i mnogi izvan brahmanskog kruga. Štaviše, često su za tu vokaciju imali više socijalnih motiva i duhovnih razloga nego brahmani. Otuda oni svoja duhovna uporišta traže izvan formalnog kruga vedskih, a kasnije i upanišadskih ideja. Pojedina antibrahmanistička učenja (đainizam, budizam i dr.) su i potekla iz takve inspiracije.

Dakako, službena teorija priznavala je kao pravog *śramaṇu*[37] („isposnik" — „pustinjak"), *sannyāsina* koji potiče od brahmanske varne.

[37] Osim ovih, u literaturi se javlja i niz drugih naziva za pojedine grupacije sa određenom ulogom u duhovnom životu.

Riši je nadahnuti pesnik ili mudrac. Pominju se najpre kao mitski autori vedskih himni (sedam *rišija)* kojima su ove date u božanskoj inspiraciji. Kasnije, počasni naziv za umetnika ili mislioca *(maharši* — veliki riši).

Paṇḍita — učen čovek, naučnik, filozof.

Muni — mudrac, sveti čovek, asketa. Posebnu kategoriju činili su utihnuli *muni*.

U rasponu od nekoliko vekova (od VIII do V veka pre n.e.) na tlu Indije odvijala su se burna duhovna previranja, iz kojih su izrasle upanišadske ideje, a potom i glavna ortodoksna *(āstika* — koja priznaju autoritet veda) i neortodoksna *(nāstika)* filozofska učenja. Među različitim grupama ljudi posvećenih traženju istine, moguće je bilo naći i tek svršene učenike vedskih disciplina, slobodne mislioce i učitelje. Oni su posećivali pojedina mesta i mislioce koji su izašli na glas. Proveravali su i upoređivali svoja znanja u diskusijama, nadmetali se u dijalozima o pojedinim temama i slušali druge koji su poznavali pojedine teme bolje nego oni. Ovde se nije postavljalo pitanje kastinske pripadnosti, pola ili godina. (14/192.) Onaj ko je bio nadmudren u diskusiji priznavao je premoć drugoga i ostajao da bude poučen. U upanišadama nalazimo brojne opise takvih zgoda (naročito u B. i Ch.), a i kasnije u ranim budističkim *sūtrama.*

Očito je, dakle, da su u jednom periodu upanišadska učenja bar delimično probila kastinske barijere i da su afirmisala lik mudraca koji se u principu mogao regrutovati iz bilo kojeg društvenog sloja. Ovo otuda što upanišadsko znanje podrazumeva nove sadržaje a ne vedske obrede, na koje su imali monopol brahmani. Na ovaj aspekt ukazuje i Veljačićeva analiza. (21/48.)

Upanišadski mislilac, znalac *brahmana (brahmavid)*, nije bio član nekakvog posebnog reda ili sloja ljudi (u značenju kasnijih redova lutalica, asketa, isposnika ili prosjaka), već kruga ljudi iz najrazličitijih društvenih slojeva, koji su ostvarivali duhovnu razmenu. To je situacija kakvu zatičemo u ranim upanišadama,

---

Sādhu — doslovno: dobar, izvrstan. Mudrac, svetac, vrli čovek.

Bhikšu — prosjak; označava *sannyāsina*, kao i budistu, pripadnika prosjačkog reda ili kaluđera.

Parivrājaka — lutajući, posvećeni prosjak.

Guru — doslovno: težak, veliki. Učitelj, poštovan čovek.

Yati — asketa koji se odrekao sveta i ostvario kontrolu strasti.

Tāpasa — čovek koji upražnjava tapas.

odnosno u vremenu koje one zahvataju. Međutim, kada su upanišade kodifikovane i postale formalni deo vedske predaje (tj. u vreme nastanka kasnijih upanišada — Mu. i Š.), one se vezuju za poslednji period u životu brahmana, kao pogled na svet sanjasina ili munija. On je živeo misao upanišada i usvajao je i kao svojevrsnu pripremu za smrt, u smislu u kome Sokrat govori o filozofiji kao pripremi za smrt.

Postajući deo normativnog režima brahmanističkog poretka, upanišadska spoznaja se formalizuje. Tako u kasnijim upanišadama (Ma, IV.3.) nalazimo polemički nastrojene stavove spram ranijeg liberalizma i osporavanja običajnog i moralnog poretka. Sa pozivanjem na autoritet veda, nalaže se pridržavanje dužnosti *(dharma)* vezanih za odgovarajuće periode u životu. Osporava se mogućnost spoznaje pre nego se prođe kroz obuku koju je nalagalo preupanišadsko razdoblje. U tom smislu upanišade (prividno počasno) treba da budu kraj i zaključak veda — no time se one izuzimaju iz slobodne debate u kojoj su nastajale. Slavno razdoblje sa filozofskim nadmetanjima, na dvoru kralja Đanake, bilo je tada već samo tradicija.

Mislioci

Filozofski pasaži upanišada beleže epizode burnih misaonih zbivanja. Mestimično tu nalazimo fragmente mišljenja i ideja koje su, očito, deo širih celina. Ceo kontekst možemo tek naslutiti, kao što naslućujemo misaoni kontekst presokratovskih fragmenata. Na drugim mestima, pak, nalazimo relativno celovita izlaganja i beleške o intelektualnim nadmetanjima u vidu filozofskih dijaloga. Po svemu sudeći, upanišade ne sadrže tekstove pojedinih ličnosti, već interpretacije i redakcije njihovih učenja. Ovde ne nalazimo originalne fragmente, već tradiciju predaje koja je sačuvala neka imena i mišljenja. Međutim, nije izvesno da li su imena i ličnosti koje se tu javljaju zaista autori mišljenja koja

su zabeležena, ili su tek lica u misaonoj konstrukciji nepoznatog autora date upanišade.[38)]

1) Iako pojedini likovi izranjaju kao relativno uobličeni misaoni profili, ostaje sumnja koju ne možemo ni opovrći ni dokazati — da su za neka mišljenja samo pozajmljena imena, zbog ugleda koji su njihovi nosioci imali u to vreme. Tu praksu inače srećemo u Indiji i kasnije, a nalazimo je i u helenističkoj tradiciji. Polazeći od te okolnosti, Keit osporava autorstvo Jađnjavalkje, centralne figure upanišadske filozofije, lika koji dominira u najznačajnijoj upanišadi *(Bṛhadāraṇyaka)*. On smatra da važnost Jađnjavalkje teško da je istorijska, budući da se on, prema tekstovima, javlja i kao veliki ritualni učitelj u *Śatapatha-brāhmaṇi*. (19/495.)

Sličan problem se javlja i kad nas tekst obaveštava o spoznaji koju pojedine ličnosti stiču u dijalogu sa personalizovanim prirodnim ili božanskim entitetom.[39)]

Te okolnosti čine neprikladnim autorski princip u izlaganju upanišadskih učenja, kakav je sproveo Ruben (18). Upanišade ne daju osnovu za preciznu hronologiju, pomoću koje bismo, sa dovoljno sigurnosti, mogli ustanoviti hronološki sled pojedinih ideja, odnosno autora, kako to čini Ruben, grupišući upanišadska imena i ideje u pet „generacija“ od po trideset godina.

Istina, upanišade nam daju nekoliko genealogija u kojima je naznačen sled pojedinih mislilaca na kojima počiva tradicija *(vaṃśa)* datih učenja. (Npr. B. II. 6. — IV. 6. — VI. 3. 7—12. — VI. 4. — Mu.I. 1.) Međutim, ovi redosledi su ponekad različiti u pogledu određenja mesta pojedinih imena, ne daju datume i, povremeno, naporedo sa istorijskim, uključuju mitske likove.

Upanišade su uobličene, svaka u okviru svoje škole *(śākhā)*, tj. uz odgovarajuće *brāhmaṇe*. Ali, svaka od njih je crpla iz opšteg vrela ideja koje su bile u to vreme u opticaju. Često se iste ideje razvijaju u različitim upanišadama, isti autori javljaju u različitim upanišadama, a ponekad i obrnuto — različite ideje sakupljene su u okviru iste upanišade.

S druge strane, pošto su iz ovih duhovnih previranja konačan odbir načinili brahmani — uključivši ga u vedski korpus i usmenim prenošenjem spasavajući ga od zaborava — oni su se trudili da ga integrišu sa prethodnom tradicijom. Otuda se filozofski odeljci, ponekad bez prelaza, nadovezuju na odeljke magijsko-ritualnog karaktera.

U takvoj situaciji teško je ustanoviti odnos između logičkog i hronološkog sleda ideja. Znamo da se oni ne poklapaju — inače bi istorijsko-filozofska istraživanja bila mnogo prijatnija i lakša. Pošto istorijsko-filozofski prikaz izdvaja iz upanišada filozofski relevantne ideje, to kod čitaoca može stvoriti nerealnu predstavu o literarnom sadržaju upanišada, jer u samim tekstovima on ove ideje nalazi u određenom kontekstu. S druge strane, sistematsko izlaganje stvara predstavu o poretku ideja koji ne postoji u tom sledu dat u izvornim tekstovima, već je plod konstrukcije do koje su dovela istraživanja izvornih tekstova.

2) Kad je reč o upanišadama, znamo da u jedno vreme pada faktički nastanak pojedinih učenja, odnosno životi njihovih autora, a u drugo uobličenje upanišadske predaje kao korpusa određenih ideja. Pošto ne postoji pouzdana evidencija o hronologiji i autorstvu, istraživači najčešće pribegavaju sistematskom izlaganju, okvirno naznačujući istoriografske reference.

---

38) Otprilike, kao što bi bilo neizvesno u kojoj meri pojedine ličnosti u Platonovim dijalozima zastupaju vlastito mišljenje, kad ne bismo znali autora dijaloga i podatke o tim ličnostima iz drugih izvora. U drugom pismu Dionisiju Mlađem, Platon zagonetno veli: „I ne postoji nikakav Platonov spis, niti će postojati. A ono što se sada čita kao moje, to su samo spisi Sokrata, ulepšanog i podmlađenog.“

39) Taj problem susrećemo i u istoriji grčke filozofije, kada pojedini mislioci (Parmenid, Empedoklo) ukazuju na božansko poreklo svojih spoznaja.

U tom smislu, valjalo bi se ukratko osvrnuti na neke od karakterističnih likova koje su nam upanišade sačuvale.

a) Jedan od ranih indijskih „fizičara" je *Raikva*. Ruben ga stavlja u prvu generaciju (između 700—670. pre n.e.) upanišadskih filozofa. U *Ćhāndogyi* (IV. 2—3) njemu se obraća jedan drugi lik, *Jānaśruti*, i traži poduku obećavajući visoku nagradu. To bi bio prvi slučaj onoga što u upanišadama povremeno srećemo — obećanje nagrade za neposrednu pouku ili pobedu u filozofskom nadmetanju. Za ove ljude ta znanja su bila nešto dragoceno, duboko po značenju i posledicama — oni su do njih držali kao što se danas drži do proizvodnih tajni, ili patenata. Smatralo se da ona bitno određuju položaj čoveka: „ko zna" oslobađa se bola i zaslepljenosti — ko ne zna, prepušten je strahovanju i neizvesnosti.

b) Misao *Śāṇḍilye* pokazuje veći stepen apstrakcije, poimajući brahmana kao sveobuhvatno i izjednačujući individualni princip *(ātman)* sa sveobuhvatnim. (Ćh. III. 14.) Njegovo učenje *(śāṇḍilyavidya)* izloženo je i u *Śatapatha-brāhmaṇi* (10. 6. 3), a pripisuje mu se i jedan kasniji tekst *(Śāṇḍilya-sūtra)*, ali je to, po svemu sudeći, *pseudo-Śāṇḍilya*. Ruben *Śāṇḍilyu* stavlja u drugu generaciju (670—640. pre n.e.).

Za *Śāṇḍilyu* svet proističe iz brahmana, njime je održavan i njime se dovršava. Čovek je određen svrhom *(kratumaya)* koju sebi postavlja — kako je ovde postavi, tako mu biva kad ode (ovo je začetak učenja o karmi).

Atman je ekvivalent brahmana u čoveku — obuhvata sve psihičke funkcije, porive i delatnosti, ali i nadilazi svet — beskrajno je malen i beskrajno velik.

Ovim se već nagoveštava karakteristično, kasnije upanišadsko određenje atmana putem negacije: ne to, ne to *(neti, neti)*.

c) Udalaka *(Uddālaka Āruṇi)* je bio poreklom iz brahmanske porodice Arunija, čuvene po vedskoj učenosti. On je bio Jađnjavalkjin savremenik, a možda

i učitelj. Formalno obrazovanje stekao je u *Takšaśili*, u oblasti *Gandhāra*. (Prema 14/125.) Njegova učenja izložena su u *Ćhāndogyi* (VI). Tu nalazimo i (već citirani) dijalog između njega i njegovog sina Švetaketua, u kome se podvlači razlika između formalnog, vedskog znanja i posebnih, upanišadskih znanja, koja Udalaka izlaže. On se javlja i u *Bṛhadāraṇyaki* (III. 7) u dijalogu sa Jađnjavalkjom. Oba autora Ruben svrstava u treću generaciju upanišadskih mislilaca (640—610. pre n.e.), koje naziva genijima realizma i idealizma. Udalaka se još pominje u *Kama-sutri* i *Mahabharati*, ali kao i u slučaju nekih drugih ličnosti, nije izvesno koja je od tri alternative najverovatnija, tj. da li je posredi ista ili različita ličnost istog imena, ili se izvesne ideje (zbog autoriteta) naprosto vezuju za ime koje je u tradiciji već steklo ugled.

Njegova učenja, zajedno sa Jađnjavalkjinim, sadrže neke od najvrednijih filozofskih ideja upanišada. On je bio zanimljiva ličnost i zbog svoje otvorenosti i spremnosti da vazda bude i učenik onoga za koga se u razgovoru uverio da o nečemu zna više od njega. Tako vidimo da se on, zajedno sa drugima, obraća za pouku *Ašvapatiju* (Ćh. V. 11), *Pravahani* (B. VI. 2. 4—16) i *Ćitri Gāngyāyani* (Ka. I).

To istovremeno pokazuje da upanišadsko znanje nije samo bilo monopol porodica, kako ističe Mukhopadhjaja (Mukhopadhyaya) (63/34), već se razmenjivalo i između ljudi koji su slobodno, u ličnom kontaktu i dijalogu, stekli uverenje da je njihov sagovornik kvalifikovan da im bude učitelj (ili učenik), bez obzira na društveni položaj (kastinsku ili porodičnu pripadnost), pol ili godine. Tajnost upanišadskih učenja bila je vezana za kasnije razdoblje kada su upanišade postale *vedānta* i *śruti*.

d) Prema obimu i sadržaju materijala kojim raspolažemo, najuticajniji upanišadski lik je *Jađnjavalkja*. Nedoumicu izaziva to što se on javlja u *Śatapatha-brāhmaṇi*, zatim u *Bṛhad.-upanišadi*, a i kao pretpo-

stavljeni autor relativno kasnog etičko-pravnog teksta, *Yājñavalkya-smṛti*.

Nije toliko reč o raznovrsnosti sadržaja uz koje se vezuje njegovo ime, već o tome da njihov verovatni nastanak nije moguće uklopiti u raspon jednog životnog veka. To bismo mogli razumeti jedino uz pretpostavku da su neke Jađnjavalkjine etičko-pravne ideje bile u opticaju kroz usmenu predaju, pa su tek potom uključene u redakciju teksta koji je obuhvatio i reference iz vremena svog uobličenja, tj. nekoliko vekova posle perioda u kome je Jađnjavalkja verovatno živeo.

Postoji i relativno kasna upanišada, *Yājñavalkya-saṃhitā*, cela u stihu, koja predstavlja dijalog Jađnjavalkje i Gargi *(Gargi)*. Po svemu sudeći, to je tekst nepoznatog autora, u kome njih dvoje samo figuriraju kao likovi sa reputacijom (stečenom u čuvenom dijalogu iz *Bṛhad.-up.* — III. 8). Prema upanišadama, Jađnjavalkja je živeo za vlade Đanake *(Janake)*, kralja *Videhe* (današnji severni Bihar). Ne znamo u kojoj meri se ono što o njemu nalazimo u pojedinim tekstovima može smatrati svedočanstvom o izvesnom razvoju njegovih ideja tokom vremena. U *Śatapatha-br.* (III. 6. 3. 24) izriče mišljenje o nepotrebnoj pedanteriji rituala i daje podršku Đanaki, sa ciljem da se umanji uticaj sveštenika, a u upanišadama odnosi pobedu nad njima u pojedinim dijalozima (B. III). Kasnije, (B. IV. 4. 22) on izlaže i konačno ishodište u životu znalca brahmana, a u jednom dijalogu (B. IV. 5) najavljuje svoje povlačenje iz aktivnog života i, opraštajući se od svoje žene Maitreji *(Maitreyī)*, objašnjava suštinu žudnje *(kāma)* kao filozofski eros, kao žudnju za sopstvom *(ātman)*.

ODNOS PREUPANIŠADSKIH IDEJA I UPANIŠADA

Upanišade ne uvode nove reči, nego nova značenja.[40] Misaono, one su izraz jednog novog, filozofskog mentaliteta. Otuda se formalno nadovezuju na prethodnu tradiciju, a sadržinski prekidaju sa njom. Na tome i počiva ono dvojstvo kome podležu tumači: upanišade kao nastavak veda, ili kao prekid.

Na planu indijske misli, to odgovara relaciji *mythos-logos* u grčkoj filozofiji. Budući da su mnogi istraživači pokazali uslovnost takvog epistemološkog reza, trebalo bi ukazati na terminološko i kulturno zaleđe upanišadskih učenja.

ŽRTVOVANJE

Sistem žrtvovanja *(yajña)* prema vedskoj tradiciji zahtevao je velik broj sveštenika i znatne količine životnih dobara. Žrtvovanje je sprovođeno prema detaljno razrađenim uputstvima, iz dana u dan, tokom niza meseci, ponekad i godina.

U prvom razdoblju koje se vezuje za himne, žrtvovanje ima karakter naturalne razmene, kojom se zadobija naklonost bogova i tako stiču određene pogodnosti. U periodu *brāhmaṇa* tekstova, razmena poprima impersonalni karakter i njeni efekti sleduju po nužnosti nezavisnoj od volje bogova i ljudi. Ako je žrtvovanje

[40] Vidimo da se i inače istorija kulture dobrim delom odvija na taj način što stare reči poprimaju nova značenja.

izvedeno sa najstrožom tačnošću onda su bogovi primorani (bez obzira na svoju volju) da ispune želje radi kojih je žrtvovanje preduzeto. Osim obezbeđenja reda i svetlosti u kosmosu i zajednici, kao opštih dobara, to su mogle biti i najrazličitije pojedinačne želje (kiša, rođenje sina, povoljan status u onostranosti, itd.). Moć koju imaju vedske himne, sveštenici i *yajña*, naziva se *brahman*.

Na prelazu u upanišadsko razdoblje javlja se jedan oblik žrtvovanja u vidu simboličke razmene. U dijalogu iz *Śatapatha-brāhmaṇe* (XI. 3. 1) govori se o različitim objektima žrtvovanja. Pošto je iscrpljena moguća lista, Đanaka pita Jađnjavalkju šta bi prineo na žrtvu da nema ništa od tih dobara, a on veli da bi tada ponudio veru u istinu. (Nav. prema 48/85.)

„Šumske knjige“ *(āraṇyake)* naglašavaju ovaj smer, budući da su namenjene onima koji su se povukli iz aktivne zajednice, te su izvan organizacije života unutar koje je ritual žrtvovanja uopšte moguće sprovoditi. U tu svrhu one propisuju specifične kurseve usredsređivanja *(upāsanā)* na simbole (određene slogove, itd.) koji predstavljaju *Brahmana* (kao božanstvo), ili neka druga božanstva, ili entitete i procese koji predstavljaju prirodne sile u impersonalnom vidu. Neki od ovih simbola poticali su iz rituala žrtvovanja, kodifikovanih u brahmanama. Ovakvu praksu nalazimo i u upanišadama, kada se upućuje da je spoznaju brahmana *(brahmavidyā)* kao sveobuhvatnog bitka moguće postići usredsređivanjem na slog *aum*, koji simbolizuje brahman.

U upanišadama mestimično nalazimo i meditativne supstitute za ritual žrtvovanja. Tako u prvom odeljku *Brh*. (I. 1) nalazimo simboličko razlaganje žrtvenog konja, koje u ravni simboličke razmene predstavlja ekvivalent ritualu *aśvamedha*, u kome je stvarno žrtvovan konj. U *Ćh.-up*. (III. 17. 1—4) fizičko uzdržavanje i moralno ponašanje označeni su kao ekvivalent za ritual i darove sveštenicima. U *Kauš.-up*. (II. 5) se, pak, govori o unutrašnjem žrtvovanju vatri *(pratardana)* koje zamenjuje stari ritual žrtve vatri *(agnihotra)*. Uočavajući vezu između daha *(prāṇa)* i govora *(vāć)*, veli se da je dah žrtvovan govoru kad čovek govori, odnosno govor dahu, kad ćuti. Dok se ritualno žrtvovanje sprovodi samo u određeno vreme, za vreme rituala, ovde je žrtvovanje permanentno; odvija se i u budnom stanju i u snu.

Ova dosetka o permanentnom žrtvovanju kao da svedoči o jednoj idejnoj borbi. Kako izgleda, ortodoksija je „hereticima“ prebacivala nepridržavanje rituala. Ovi su odbacivali optužbe ističući supstitut koji je čak pretendovao na to da je iznad polaznog rituala. No, možda je posredi samo primena stare ideje na nove sadržaje — da se odnosi između pojedinih procesa shvate, po analogiji, kao procesi žrtvovanja.

No, bitno je u svemu tome uočiti karakteristične prelaze. Žrtvovanje kao naturalna razmena (u relaciji prema bogovima) prelazi u simboličku razmenu (u relaciji prema impersonalnom poretku — zakonitosti sveta). Prinošenje ekonomskih dobara na žrtvu biva zamenjeno simbolizacijom u kojoj učestvuje snaga ideacije i etičkog čina. No, kvalitativni prelaz koji afirmišu upanišade jeste napuštanje razmene (putem žrtvovanja) i uvođenje identifikacije (putem znanja). Ovo je omogućeno jednim novim stupnjem duhovnog života, refleksijom. Tako se uvodi temeljni identitet čoveka i krajnje zbilje, nasuprot relaciji čovek-božanstvo, u kojoj se odvija razmena. U svojim karakterističnim određenjima upanišade afirmišu put znanja *(jñāna-mārga)* kao svoj specifičan doprinos, nasuprot razmeni (bilo ritualno-žrtvenoj, bilo etičkoj),[41] odnosno putu delanja *(karma-mārga)*.

Upanišade vele da je ravan sticanja, razmene i retribucije važeća za onoga ko ne zna, te se ne treba obraćati božanstvima za ispunjenje želje.

---

[41] Ovaj sklop nam otkriva i polazno poreklo moralnih normi kao vida žrtvovanja, što je očuvano u etici i jeziku do danas, pa govorimo o moralnom ponašanju kao o „žrtvovanju“ (sebe radi drugih).

Ipak, naporedo sa tim, mestimice nalazimo i uputstva za radnje i umišljanja kojima bismo postigli različite ciljeve i želje. (B. VI. 4. i Ka. II.) Rasponi su slični onima koje nalazimo u jednom delu grčke tradicije u kojima se kreće i Empedokle: od mislioca do maga. Tako u okviru istog odeljka u *Muṇḍaka-up.* (I. 2) srećemo suprotne stavove o tome. Najpre se veli da se svrha ljudskog života sastoji u pridržavanju ritualno-žrtvenog poretka (Mu. I. 2. 1), a potom se ističe da oni koji drže žrtvovanje najvišim dobrom, idu iz života u život, od rođenja do smrti, nanovo u rođenja i smrt, kao slepci vođeni slepcem.[42] Ovo otuda što status (u onostranosti) postignut ritualima i žrtvovanjem nije trajan, nego se troši. (Mu. I. 2. 7—10.) Samo identitet sa krajnjom zbiljom, ostvaren upanišadskim znanjem, nije podložan simboličkoj razmeni, trošenju i prolaznosti.

JEDNO I MNOŠTVO

„Himna stvaranja" (*Ṛg-veda,* X. 129) se po svojoj „filozofičnosti" izdvaja u odnosu na ostale himne. Ovo se ogleda u visokom nivou apstrakcije[43] sa kojom se postavlja pitanje i upitnosti koja je zadržana do kraja. Tu nalazimo postavljanje kosmološkog pitanja[44] (šta beše prvo, otkud uopšte nešto i kako je od jednog proisteklo mnoštvo?) sa dve pretpostavke: da mnoštvo koje čovek nalazi pred sobom mora imati identitet i osnovu u jednom početku i da to jedno (ontološki) stoji u osnovi svih bića, jer je (kosmološki) prvo, tj. prethodi mnoštvu.

[42] Ovu metaforu (slepaca vođenih slepcem) nalazimo na više mesta u upanišadama. (Takođe je u K. II. 5. i Ma. VII. 9.)

[43] „Ne beše ni nebića, ni bića tada." (X. 129. 1. — cit. prema 67/23.)

[44] „Šta bejaše taj neizmerni bezdan voda?" (X. 129. 1.) „Kako je nastalo, otkud potiče ovo stvaranje?" (X. 129. 5.)

Ono po čemu se „Himna stvaranja" izdvaja od ostalih himni *Rg-vede* jeste da odriče znanje bogovima. Tajna stvaranja je nedokučiva; ni bogovi je ne mogu saopštiti — jer ni oni joj ne behu svedoci. Oni se rodiše pošto je svet već nastao (X. 129. 6), umnožavanjem jednog u mnoštvo. Pa ipak, sa izvesnim uopštavanjem, mogli bismo reći da do upanišadskog razdoblja dominira mitska obrada ove teme. Tako se, u principu, srećemo sa tri opisa nastanka sveta u celini, ili pojedinih grupa bića. Jedan način je komadanjem, ili raspadom pra-bića[45] (velikog „pra-čoveka" ili boga — *Puruša, Prajāpati)*, zatim njegovim naporom *(tapas)*, javljanjem žudnje *(kāma)* ili želje za umnožavanjem, isijavanjem njegove energije *(śakti)*, ili kosmičkog privida *(māyā)*.

LIKOVI I POJMOVI

Karakteristično je za mit i religiju da poredak i odnose u svetu shvataju personalizovano, kao poredak između likova koji su nosioci određenih poticaja, zbivanja i ideja. Božanstvo nije specifično mitska niti religijska tvorevina, ali je specifično za mit i religiju da ga poimaju personalizovano. To ima dvostruki koren. U mitu je to izraz antropomorfnosti svih objašnjenja koja su data kao sled namera i odnosa mitskih likova, a u religiji omogućuje da se putem rituala i simboličke razmene stupi u transakciju sa ovim likovima.

1) Jedna od karakteristika identiteta u mitu i religiji je njihov personalni karakter. U filozofiji identitet ima po pravilu impersonalni karakter. No, i u depersonalizovanom vidu moguća je deifikacija najviše zbilje (skt. *devatā,* grč. *to theion),* kao i razdvajanje identiteta u ontološkom i kosmološkom smislu, kada se kosmološki identitet pojavljuje u personalizovanom vidu. Tako i kod Platona demijurg ima personalizovan vid.

[45] To nalazimo i u upanišadama (B. I. 1.1) gde se npr. govori o simbolizaciji žrtvenog konja kao prabića čijim komadanjem nastaje svet.

Identitet (božanstvo) u mitu i religiji, po osnovi personalnog, ima status subjekta. Identitet u filozofskom smislu nema status subjekta u personalnom smislu, ali ni status objekta, jer: (1) on uslovljava sve subjekte i (2) nadilazi sve subjekte i objekte kao sveobuhvatan (jedno, koje nema drugog osim sebe).

U upanišadama nalazimo obe glavne teme presokratovaca: izdvajanje fizikalno shvaćenog počela i osnove, i isticanje ideje sveobuhvatnog identiteta kao biti bića. Iako su pojedini mislioci upanišadskog razdoblja depersonalizovali stare bogove, upanišade nam svedoče o dvema protivrečnim tendencijama. S jedne strane, reč je o personalizaciji ili oduhovljenju uočenih i već konceptualizovanih energetskih, ili tvarnih sastavaka sveta, u vidu kosmizacije antropoloških svojstava, a s druge, nalazimo novu (konceptualnu, impersonalnu) upotrebu reči koje su označavale mitski entitet ili božanstvo.[46]

Kad Udalaka svog sina Švetaketua poučava o kosmološkim pitanjima, on biće *(sat)*, vatru *(tejas)*, vodu *(ap)* i hranu ili zemlju *(anna)*[47] naziva *devatā* (Ćh. VI. 3. 2). *Devatā* označava božanstva uopšte (grčki *theion)*, ili pak red inferiornih božanstava, analogno grčkom *daimōn*. Sa time nas suočava i Talesov stav: da su sve stvari pune bogova *(theōn*, prema Platonovim i Aristotelovim navodima)[48] ili Anaksimandrovo određenje *apeirona* kao božanskog (to theion).[49] No, Maks Miler nas upozorava (3/XXXIII) da bi *devatā* trebalo prevoditi sa „snage“, ili „bića“, a u ovom kontekstu sa „elementi“. Tog mišljenja su i kasniji istraživači i prevodioci. Stoga je analogija, između Talesa i Udalake, filološka a ne filozofska. Nastojanja upanišadskih mislilaca da izraze svoju ideju „oduhovljenosti“ i „energičnosti“ sveta suočavaju nas sa sličnim teškoćama interpretacije kao nastojanja presokratovaca. U upanišadama će se procesualnost, umnožavanje i razviće objašnjavati pojmovima kao što su, na primer, *jivātman* (živo sopstvo, ili suština), *prāṇa* (grčki: pneuma) i *vāyu* (grčki: *aēr*), ali u obe tradicije ti termini menjaju upotrebu i značenje od teksta do teksta. Elementima se pridaje i volja da-se-bude-mnoštvom *(bahu-bhavitum-icchā)*, umnožavanje i razrastanje *(prajā)*. (Ćh. VI. 2. 3—4.) Kao i presokratovci, mislioci upanišada smatraće katkad procesualnost, kretanje i različite vrste energije manifestacijama duhovnosti: žudnje, volje, uma.

2) Jedna od osnovnih teškoća pokušaja da se sistematski izloži raspon shvatanja u vedskoj tradiciji je to što ne nalazimo jednu jasnu razvojnu liniju kakvu iziskuje linearno istorijsko-filozofsko izlaganje, već do nje dolazimo konstrukcijom. Ne možemo reći da najpre samo nalazimo personalizovane apstrakcije mitskog karaktera, a da potom refleksivna misao u značenju depersonalizuje te termine bez ostatka, i pretvara ih u pojmove. Proces, hronološki, teče i obrnuto (od pojma do božanstva). U rasponu između vedskih himni i upanišada srećemo forme koje se kreću od personi-

[46] U grčkoj tradiciji nalazimo slične parove: Eros-eros, Psihe-psihe, itd. Ta dva procesa su isprepletana — „mitizacija“ zapravo nije prestala u preupanišadsko vreme, niti se u Grčkoj završila sa Homerovim vremenom.

[47] U ovom kontekstu „anna“ znači „hrana“, ali u daljem izlaganju poprima značenje „zemlja“. U tom pogledu pojedini prevodi se razilaze. Belvalkar i Ranade smatraju da *anna* označava, pre svega, čvrsto agregatno stanje, a potom indirektno, hranu i zemlju. (48/226.)

[48] U nešto detaljnijoj parafrazi: „Tales je rekao da je duh *(nus)* kosmosa bog *(theos)* i da su sve stvari o-duševljene *(empsychos)* i pune *daimona* . . .“ (Aeitus I. 7. 11), ovo je, po svemu sudeći, stoička, razrađena interpretacija.

[49] Veljačić (43/222) nam skreće pažnju „da je u Srednjoj Aziji prije Zarathuštrine reforme bila rasprostranjena religija koja je prapočela, fizička i astralna, poštivala kao bogove“. Platon daje sledeće objašnjenje o imenu bogova: „Pretpostavljam da su sunce, mesec, zemlja, zvezde i nebo — koji su još uvek bogovi mnogih varvara — bili jedini bogovi poznati starim Helenima. Videvši da su stalno u pokretu, po toj njihovoj pokretnoj prirodi nazvaše ih bogovima, ili trkačima *(theus, theonta)*, a kad su upoznali druge bogove, nastavili su da koriste isto ime za sve njih“. *(Kratil*, 397d*)*.

fikacije apstraktnih pojmova do čisto konceptualnih sadržaja. Procesi deifikacije i konceptualizacije se ukrštaju[50], što ćemo objasniti na primeru termina kao što su: *kāma, agni, vāyu, prāṇa, ātman* i *brahman*.

Kāma

U *Ṛg-vedi* žudnja *(kāma)* je poriv koji nagoni jedno na umnožavanje. (Rv. X. 129.) U *Atharva-vedi*, *Kāma* je stvaralac (demijurg), prvo-rođeni. Često se izjednačava sa *Agnijem* (bogom vatre). Tu se javlja i kao bog ljubavi. U *brāhmaṇama Kāma* je bog žudnje, strasti, ljubavi, koji je u određenom srodstvu sa ostalim božanstvima.

Ove preobražaje jedne ideje i značenja istog termina nalazimo i u vezi sa grčkim *Erosom*. „Da li se prvo razvio lik božanstva ili pojam?" pita se Anica Savić-Rebac, istražujući predplatonsku erotologiju (65/ /34). Ona nalazi da u najstarijoj poeziji *eros* često nalazimo kao pojam, ali da je on već tada bio i božanska ličnost. Istina, dodaje ona, nelična strana *Erosa* je jača no kod ostalih bogova (65/34).

No, karakteristična je i razlika između grčkog *erosa* i indijske *kāme*. *Kāma* nagoni jedno na umnožavanje u mnoštvo, dok *eros* sjedinjuje razbacane elemente nereda *(haos)* u red *(kosmos)*.

Agni

Oganj *(agni)* je jedno od glavnih vedskih božanstava i javlja se u tri vida: na nebu kao Sunce, u vazduhu kao munja i na Zemlji kao vatra *(tejas)*.

[50] Neobično je što je u nešto modifikovanom obliku proces deifikacije i danas prisutan. Tako pojedine ideje ili teorijske tvorevine poprimaju sve odlike tradicionalno svetih, kultnih bića i bivaju okružene tabuima.

Indo-evropski kult ognja izrastao je, po svemu sudeći iz uopštavanja i grupisanja po sličnosti. Najpre, uočena je sličnost između topline Sunca i zemaljske vatre i njihova važnost po reprodukciju života. Drugo, upotreba vatre pokazala je njene mogućnosti kao agensa preobražaja, menjanja, posebno kad je reč o neposrednom sagorevanju. Na osnovu toga, sagorevanje u vatri afirmisalo se kao osnovno sredstvo komunikacije sa bogovima, ili poretkom sveta, kroz ritual žrtvovanja. Četvrto, u ideji *tapasa* (usredsređenom naporu onoga ko „sagoreva" i znoji se) podignut je na ravan simboličke razmene položaj čoveka u svetu kao onoga ko dela, tj. ulaže telesnu toplinu i duševnu vatru, kao što vatra svojom vrelinom sagoreva, a Sunce daje svetlost *(jyotis)* života. Na taj način vatra *(tejas)* i svetlost *(jyotis)* poprimaju važnost zajedno sa *kāmom (erosom)*[51], kao porivom umnožavanja. Ovaj sklop zahvataju i mit i filozofsko mišljenje, svaki sa svojim uobličenjem.

Za vedske himne bitno je shvatanje Agnija kao glavnog posrednika između neba i zemlje, bogova i ljudi (19/139), područja besmrtnosti *(amṛtatva)* i smrtnosti. *Agni* povezuje sve ravni postojanja u dvostrukom smislu: prvo, jer se u različitim oblicima javlja u svim ravnima (od zemlje do najvišeg neba, od ljudi do bogova) i drugo, jer prevodi entitete i bića iz jedne ravni u drugu (prinesenu žrtvu bozima; čoveka spaljenog na lomači posle smrti; čoveka koji kultiviše svetlost u srcu putem tapasa).[52]

Agni Vaiśvānara,[53] sin *Vaiśvānare* (Sunca), postaje u upanišadama (Ch. III. 13. 8; Ma. II. 6) ideja sveopšteg ognja *(agni vaiśvānara)* koja se u čoveku javlja kao telesna toplina (životna vatra), a u svetu kao svetlost što osvetljava sva bića (kosmička vatra). Prema

[51] O vezi *erosa* i svetlosti vidi 65.

[52] Uporedi o tome 66/189—191.

[53] Nastanak i razvoj ove predstave detaljno izlaže *Dojsen* (45/144).

ovom shvatanju, životna vatra izvire iz Sunca i natapa čoveka preko spleta nerava *(hita)* sjedinjenih u srcu *(hṛdaya)* — pleksus solaris? Sa smrću, ona se vraća u Sunce.

Frauvalner smatra (58/54) da je dalji razvoj ovih ideja o sveopštoj vatri doveo do karakterističnog upanišadskog shvatanja identiteta brahman-atman, po analogiji sa identitetom životne i kosmičke vatre. No, po svemu sudeći ovaj razvoj je bio znatno složeniji, budući da sami termini *brahman-ātman* imaju sopstveni „istorijat" koji ne ide u prilog ovoj tezi.

U *Ćānd.-up.* (VI. 2. 3.) prvo što nastaje iz umnožavanja bića *(sat)* jeste vatra *(tejas)*. Kako ističe Veljačić (43/227), element vatre „ovde je izričito postavljen na prvo mesto, dok je u tradicionalnim kozmologijama bio podređen kozmogonijskoj vodi *(kāraṇa-vāri)*". Brojni istraživači su primetili da je broj i sled elemenata u upanišadskom prikazu (Ćh. VI. 8. 4.) isti kao u Heraklitovom putu naviše i naniže (fr. 31). Ali, oni upozoravaju i na principijelnu razliku u poimanju vatre: za Heraklita vatra je pratvar iz koje se izvodi i na kraju se svodi sve ostalo, dok je u *Ćāndogya-up.* ona jedan od tri elemenata.

Vāyu

Vāyu je u vedskim himnama bog vetra, koji vlada vazduhom. On je personalizovan za razliku od njemu srodnog *Vāte* koji je božanstvo nižeg reda i predstavlja samu silinu vetra i oluje.

U tekstu koji pripada prelazu između brahmana i upanišada *(Jaiminīya-upanišad-brāhmaṇa* III. 1. 1—2) nalazimo tendenciju podređivanja ostalih božanstava *Vāyuu*, na osnovu zapažanja da sve ostalo nestaje u vazduhu, svemu je *Vāyu* utok i konačište, a isti je odnos između daha *(prāṇa)* u čoveku i ostalih psihofizioloških funkcija. (Prema 48/149.)

U *Ćand.-up.* (IV. 3. 1—4) zabeleženo je učenje Raikve sa istom idejom, ali sada se *vāyu* javlja depersonalizovano, kao oznaka elementa (vazduha) na koji se sve svodi (vatra kad se ugasi, Sunce i Mesec kad zadu). Na isti način, dodaje on, sve čovekove čulne i psihičke funkcije svode se u snu na dah *(prāṇa)*.

Ipak, ni ovde *vāyu* ne gubi teološku funkciju pa Raikva dodaje: „Ova dva jesu utoci *(saṃvarga)*[54] — *vāyu* bogovima, *praṇa* dahovima."[55] (Ćh. IV. 3. 4.)

U *Bṛhad.-up.* (III. 7) *vāyu* je označen kao nit koja drži zajedno ovaj i onaj svet i sva bića. Ovaj spoljni okvir zbilje upotpunjen je unutarnjim vladajućim načelom *(ātmāntaryāmin)*, apsolutnim subjektom, koji rukovodi slušanjem, viđenjem i mišljenjem, ali sam ne može biti objekat ovih funkcija. Daljim apstrahovanjem dolazi se do toga da ni *vāyu* ne zadovoljava kao dovoljno obuhvatan princip, pa u čuvenom dijalogu (B. III. 8) Jađnjavalkja izriče nepropadljivo *(akšara)* kao ono što nadilazi vreme i prostor (B. III. 8. 7), subjekte i objekte (B. III. 8. 11).

Prāṇa

U *Ṛgvedi* (X. 15. 1) se kaže da nepropadljivi, nerođeni *(aja)* dah *(asu)* — ekvivalent kasnijeg termina *prāṇa* — preostaje od čoveka posle smrti. *Asu* dobrog i predanog čoveka odlazi u područje blaženih kojim vlada *Yama (Ṛgveda*, IX. 113. 7) i ostaje tamo zauvek. (Prema 48/26.) Učenje da je i ovaj status prolazan razvija se kasnije (u upanišadskom razdoblju) sa nastankom ideje reinkarnacije, kada se smatra da zasluga kojom je stečeno rajsko naselje posle nekog vremena biva iscrpena, te se čovek ponovo vraća u zemaljsku

[54] *Saṃvarga* — apsorpcija, rastvaranje jedne stvari u drugoj.
[55] Tj. različitim psihosomatskim funkcijama — doslovno: *prāṇa prāṇešu*" — *prāṇa* (pojedinim) (pod)*prāṇama*.

5*

inkarnaciju. Tom trošenju zasluge podležu ne samo ljudi nego i bogovi, čiji status takođe nije trajan.[56]

U *Atharva-vedi prāṇa* (dah, energija, analogno grčkom *pneuma)* je personifikovana i posvećena joj je jedna himna.

U *Śatapatha-brāhmani* (VI, 6. 2), stariji termin *asu*[57] (dah, život) izjednačen je sa *prāṇom.* U drugom odeljku (X. 3. 3.) istog teksta nalazimo temu koju smo već naveli iz drugih tekstova objašnjavajući *vāyu.* Uspostavlja se analogija između *prāṇe* i *vāyua* (vetra) — *prāṇa* je osnov svih čulnih i psihičkih funkcija, a entiteti prirode nastaju u *vāyuu* i izranjaju iz njega. (Prema 48/146—147.) Za čoveka, *prāṇa* je ono što je *vāyu* za spoljni svet.[58]

Primat *prāṇe,* kao energetskog supstrata različitih funkcija (govora, vida, sluha, razuma i seksualnosti) dokazivaće se i okolnošću da čovek najkraće može da opstane bez daha. *(Aitareya āraṇyaka,* II. 1. 4.) To obrazloženje nalazimo i u pojedinim upanišadama.[59] No, stvarni doprinos upanišada je što se u sledu apstrahovanja preko *prane* dolazi do atmana, a preko *vāyua* do brahmana, kao eminentno metafizičkih pojmova koji izražavaju ideju čistog sopstva, odnosno sveobuhvatnog.[60]

U pojedinim *brāhmaṇama* povlači se razlika između *vāyua* i *prāṇe (prāṇa* tu označava samo dah u smislu energetskog ekvivalenta svih životnih funkcija), dok se u drugima značenje *prāṇe* proširuje i na spoljni svet, pa se *prāṇa* nadređuje *vāyuu.* Tada *vāyu* naprosto označava vetar, a *prāṇa* energiju koja stoji u osnovi svih pojava (tj. i ognja i vetra i Sunca). Ovo se odvija naporedo sa tendencijom da se čovekova svojstva i osnovne pojave u svetu klasifikuju po analogiji u okviru tročlane, četvoročlane ili petočlane strukture. Tako se uspostavlja analogija: zemlja-vazduh-nebo (božanstva, *Agni-Vāyu-Sūrya).* U drugoj postavi javlja se četvoročlana korespondencija između čovekovih svojstava i sveta: govor-vatra, oko-Sunce, duh-Mesec, uho-strane sveta.[61]

U *Aitareya āraṇyaki* (59) nalazimo podelu prane u čoveku na pet različitih „pod-prana" ili funkcija: *prāṇa* (izdisaj), *apāna* (udisaj), *vyāna* (veza između *prāṇe* i *apāne), samāna* (raznosi hranu po telu), *udāna* (omogućuje duševnu delatnost). (Ait. ar. II. 3. 3.)[62]

---

[56] Nije nam sasvim jasno kako se u upanišadskom shvatanju vrednosti došlo do toga da se smatra da i etička dobra podležu trošenju — možda naprosto iz egzistencijalnog uvida da nijedno ljudsko stanje nije neranjivo i da sve podleže zaboravu i propadanju. Jedino je brahman nepropadljiv *(akšara)* i otuda je znanje brahmana *(brahmavidyā)* najviše dobro.

[57] Hajdeger (32/84) pogrešno ovu reč vezuje uz „es" i *asti* (jeste).

[58] U vezi sa tim moramo upozoriti na sledeće. Kad *prānu* prevodimo sa „dah", a *vāyu* sa „vetar" ne promašujemo značenje već smisao (sličnu teškoću srećemo u interpretaciji ideja presokratovskih „fizičara"). Nesporazumi nastaju otuda što kolokvijalno *prāṇa* i *vāyu* označavaju dah i vetar. Međutim, u filozofskim iskazima oni označavaju tvarno-energetski supstrat, ili osnovu zbivanja, koja se ne poklapa sa vetrom ili dahom kao konkretnim pojavama. Kad kažemo „dah" mi to razumemo samo kao jednu biološku funkciju. Prana, pak, znači mnogo više— ona je „dah" sveta koliko i dah u biološkom smislu i označava ukupnu „energičnost" sveta.

Detaljniji osvrt na različite slojeve značenja pojedinih termina dat je u odeljku „Upotrebe i značenja" (str. 86).

[59] B. VI. 1. 7—14. — Ch. V. 1. — Ka. II. 12—14. — P. II. 1.

[60] Te supstancijalizovane apstrakcije upanišada dovešće u pitanje kasnije, neortodoksne škole mišljenja: materijalizam i budizam, vraćajući interpretaciju na tvarno-energetsku ravan.

[61] Ove simboličko-analoške veze održale su se sve do naših dana, ranije kao principi objašnjavanja (npr. u srednjevekovnoj medicini), kasnije kao stilske figure (npr. „vatreni govor", oko u kome se ogleda „svetlost duše", duh koji „bludi kao Mesec").

[62] Tu se govori i o analogiji pet telesnih funkcija sa pet elemenata sveta: telesnoj toplini odgovara vatra *(jyotis),* telesnim otvorima eter *(ākāśa),* telesnim tečnostima voda, samom telu zemlja, dahu vetar. Brojni autori ukazali su na učenje o paralelizmu mikro i makrokosmosa (čoveka i sveta) sadržano u staropersijskom „Bundahišnu" (u ovom slučaju sedmočlanom), koje u nešto drukčijem obliku nalazimo i u sistemu indijske i grčke medicine. U indijskoj tradiciji srećemo ga u najrazličitijim učenjima.

No, istovremeno, *prāṇu* kao opšti princip *(elan vital)* pojedini mislioci izjednačuju sa *brahmanom*, tražeći načina da konkretnije odrede brahman.[63] Ali Jađnjavalkja odbacuje to određenje kao reduktivno i parcijalno. (B. IV. 1. 3.)

Ātman

Reč *ātman* se retko javlja u *Ṛgvedi*. U rgvedskoj himni I. 115. 1. Sunce *(sūrya)* je određeno kao bit *(ātman)* svega *(sūrya ātmā jagatas tasthušaś ća)*. Pošto je u himnama jedna od ustanovljenih korespondencija „Sunce-oko",[64] s jedne strane Sunce je bit sveta, a s druge, oko je čulo kroz koje čovek gleda na svet i prima svetlost sveta. (Prema 66/135.) Prema tome, *ātman* ovde označava suštinu nečega. Pošto je, kako smo videli, *prāṇa* u jednoj varijanti bila određivana kao suština čoveka, to su ova dva termina povezana i jedno vreme su bila izmenjiva, sve dok *ātman*, kao termin opštijeg značenja, nije u upanišadama supstancijalizovan do samostalne suštine kojoj je *prāṇa* finotvarni energetski okvir, suptilniji od grubljih organskih funkcija, ali ipak samo tvarno-energetski aspekt čovekovog bića, iza koga kao nadilazeće sopstvo stoji *ātman*. *Prāṇa* pokreće čulno-razumske funkcije, ali onaj „ko" čuje, vidi i misli je *ātman*.

U evropskim teozofskim i mističkim interpretacijama, postojala je tendencija da se *ātman* izjednači sa dušom (ekvivalent grčkog *psychē*, lat. *anima)*. Takva interpretacija je u nekim slučajevima opravdana (npr. u *Śatapatha-brāhmaṇi* /X. 6. 3/, u pojedinim upanišadama i kasnijim postupanišadskim tekstovima hinduizma), ali u nizu drugih tekstova i u upanišadama, *ātman*, kako smo rekli, označava čistu bit, ili sopstvo čoveka, izvan svih funkcionalnih i pokretačkih određenja (razumske i životne funkcije vezane su za *manas* i *prāṇu)*. Smisaono, *ātman* s jedne strane označava bit sveta, a s druge, sopstvo (bit) čoveka. Pomenute interpretacije su *ātman* otuda prevodile u termine evropske metafizike, kao svetski duh, jednako prisutan u svetu kao i u čoveku. Ovakva tumačenja su se oslanjala i na upotrebu jednog drugog termina, *puruša*, koji se javlja u sprezi sa *ātmanom* (na šta ćemo se osvrnuti nešto kasnije).

U *Aitareya āraṇyaki* (II. 3. 1) piše: „Zemlja, vazduh, eter, voda i vatra čine *ātman*, petostruko *uktha*. Iz njega sve nastaje, u njemu se rastvara." (59/215.) *Ātman* se ovde javlja kao opštije određenje u odnosu na elementarna određenja počela. *Uktha* u vedskoj tradiciji označava zahvalnicu, himnu, pa je *Keit* (59/215) tako i prevodi („petostruka himna").

Belvalkar i Ranade upozoravaju da etimološki *uktha* „označava ono iz čega stvari izrastaju" (48/154), pa smatraju da je *ātman* ovde zamenio *prāṇu*, te da je umesto ranijih pet elemenata atman petostruko „uktha" u jednom, jer iz *ātmana* sve nastaje i u njega se rastvara (48/157).[65]

---

[63] Kao što presokratovci određuju *archē*, kao vodu, vazduh ili vatru.

[64] Ovo je jedan od univerzalnih simbola, veoma značajan i u starom Egiptu (Sunce se javlja kao „nebesko oko", a oko „zrači unutarnju svetlost" — Egipćani slikaju oko *en face* na liku iz profila).

[65] Termin „uktha" zadaje teškoće i u prevođenju upanišada gde se takođe javlja; sudeći po kontekstu — nekad u prvom (npr. B. V. 13. 1), a nekad u drugom značenju: kao počelo, izvor (npr. B. I. 6). Zbog te dvoznačnosti razlikuju se i pojedini prevodi istog teksta iz *Bṛhad. up.* (I. 6). Tako Maks Miler (3/99) prevodi *uktha* sa „himna" (ali u zagradi napominje da ta reč znači i izvor, počelo — *origin)*. Hjum (34), pak, ostaje pri „himni zahvalnici" (34/92), dok Radakrišnan (33/183) prevodi *uktha* sa „počelo" *(source)*. Kontekst daje za pravo ovom drugom, pošto se u tekstu govori o izviranju, poticanju *(uttišthanti*, od *ut-thā)*. Inače *uktha* označava kazivanu, za razliku od pevane himne *(sāman)*, *nāman* je ime, a *vāć* govor, reč. U prepisci, Ježić nam je skrenuo pažnju da upravo B. I. 6. 1 daje vezu *nāman-vāć-uktha-sāman-brahman*, što je prototipski primer hipostazirane reči.

Kako obično biva, dvoznačnost ni ovde, izgleda nije slučajna, već izražava potrebu da se zadovolje različiti zahtevi. Jedan od klasičnih komentatora (*Sāyaṇa*, XIV vek) smatra da je ceo odeljak *Aitareya ar.* (II. 1—3), iz koga smo naveli pomenuti stav, imao za cilj da omogući ljudima usredsređivanje kroz meditaciju na predmete tradicionalno povezane sa ritualom žrtvovanja (59/201, fus. 1). Ako bismo pokušali da navedeni stav shvatimo u sklopu širih kulturnih prilika, onda valja podsetiti da su *brāhmaṇe* afirmisale put delanja, *karma-margu* (tj. ispunjavanje društvenih i ritualnih obaveza) kao vrhovno dobro u životu, čime je sticano mesto među bogovima.

Āraṇyake („šumske knjige") su bile namenjene onima koji su se već povukli iz aktivnog života i odnosa, te simbolički ispunjavaju rituale. Žrtvovanje i himne se ne odbacuju, već se sadržaji spekulacija proglašavaju njihovom zamenom. *Āraṇyake* su, dakle, na prelazu — one afirmišu i put delanja i put znanja (*jñāna-mārga*), koji u upanišadama zauzima dominantno mesto. Ovo stoga što su dobra (zasluge) stečena ispravnim delanjem (bilo da je reč o društvenim dobrima, ili nebeskim, posle smrti) prolazna i trošna, dok je identifikacija ostvarena spoznajom *brahmana* neprolazna i ne može se ugroziti.[66]

Aitareya-āraṇyaka u osnovi zacrtava temu koja će postati opsesija upanišadske filozofije — da je ontološki status čoveka povezan sa spoznajom ili svešću o sopstvu (*ātman*).

To bi, po njemu, opovrgavalo značenje *uktha* kako ga prevodi Radakrišnan na navedenom mestu. U svakom slučaju nepoznati pisac tu polazi od vedskog shvatanja himne kao očitovanja brahmana (kao snage vedske izreke), da bi u nastavku, po analogiji, objasnio odnos oka i oblika, *ātmana* i dela, govora i imena (kao odnos između *brahmana* i himne — jednog koje je osnova mnoštva i očituje se u mnoštvu).

[66] Ova tradicija suočava nas sa problemima tumačenja, pošto se u stare reči unose novi sadržaji. To odgovara i „hereticima" i „ortodoksima", jer prvima omogućuje da izraze svoje ideje, a drugima da očuvaju fasadu i polazne stavove (u filološkom smislu).

„Onaj ko sve jasnije zna *ātman*, ostvaruje punije bivstvovanje. (. . .) Jer u biljkama i drveću ima samo soka, a u životinjama svesti. (. . .) *Ātman* je sve čišći u čoveku. Jer on je najviše obdaren; on izgovara ono što je spoznao i vidi što je spoznao; on zna za sutra; zna šta je svet i šta nije svet. Smrtnim želi besmrtno, bivajući tako obdaren. Što se tiče životinja, glad i žeđ iscrpljuju snagu njihove spoznaje. (. . .) Ovaj čovek je more, on je iznad sveg sveta. Šta god da dosegne, želi preko toga . . ." (*Ait. ār.* II. 3. 2—3.)

Puruša

Nasuprot „himni stvaranja" (*Nāsadīya*- Rv. X. 129) u kojoj se nastanak sveta stavlja pre rođenja bogova, u himni posvećenoj žrtvovanju *Puruše* (*Purušasūkta* — Rv. X. 90) svet nastaje tako što bogovi prinose *Purušu* na žrtvu. *Puruša* je ogromno pra-biće od čijih delova nastaju ostali bogovi i celi svet, uključujući i osnovne grupe indijskog društva.

Istovremeno *Puruša* tu važi kao vladalac besmrtnosti (*amṛtatvasya īśānaḥ*), jer on je ono što je bilo i što će biti. (Rv. X. 90. 2.) Ova mitska postava, srodna je i često zastupljena u sličnim mitovima koje nalazimo, pre ili kasnije, i u drugim sredinama.

U *brāhmaṇama* (*Śatapatha* XIII. 6. 2. i II. 2. 9. — *Aitareya* II. 14) puruša predstavlja shemu čoveka u smislu matrice osnovnih funkcija, organa čoveka i delova tela.[67] Takođe postoji tendencija da se *puruša*

---

[67] U tom značenju *puruša* je bio pogodan da izrazi korespondenciju čovek-svet (analogije mikro-makrokosmosa) koja je bila vladajuće načelo organizovanja znanja i jedno od osnovnih principa objašnjavanja u indijskim biološkim naukama, kao i u ostalim kulturama starog i srednjeg veka (veza: astrologija-medicina). Već smo spomenuli korespondenciju čula i elemenata a to će biti kasnije razrađeno i dopunjeno nizovima drugih petočlanih i sedmočlanih korespondencija: planete-organi, elementi-vrste *prāṇe*, vrste *prāṇe*-psihofiziološke funkcije, itd.

uspostavi kao osnovni princip životnosti (nosilac svih životnih funkcija u telu — poput duše u zapadnoj tradiciji), pa se uz *purušu* vezuju *prāṇa* i *vāyu (Śatapatha,* XIII. 6. 2). Na toj osnovi se uspostavlja i najčešće značenje termina „*puruša*" — čovek, osoba — koje inače srećemo u drugim tekstovima (izvan mitskog ili filozofskog značenja). U samim upanišadama srećemo sva ova značenja, s tim što upanišade pokušavaju da odrede odnos između *puruše* i *ātmana,* koji skoro da postaju sinonimi — *ātman* je na jednom mestu određen kao „upanišadski" *puruša* (B. III. 9. 26), a mestimice se uspostavlja i relacija *puruša-ātman-brahman* (B. II. 5). Pošto ćemo tome docnije posvetiti više pažnje, recimo ukratko da se u upanišadama odnos puruše i atmana određuje uglavnom na sledeće načine. *Puruša* je organski ekvivalent *ātmana* (tj. matrica životnih funkcija), ili šire, svetski ekvivalent, kao faktor korespondencije matrice sveta i čoveka, ili se sam puruša određuje kao *ātman,* tj kao bit čoveka, neprolazni, besmrtni deo čoveka, koji preživljava i ulazi u nove inkarnacije. U tom sklopu se i *ātman* javlja dvoznačno: tj. jednom kao „transcendentalni subjekt" koji objašnjava jedinstvo percepcije i psihičkih funkcija, a drugi put kao subjekt reinkarniranja (slično zapadnoj ideji duše).

Međutim, *puruša* će dobiti na značaju u *sāṃkhyi*[68], gde će imati donekle slično ali i različito značenje u odnosu na upanišadski *ātman.* Slično, jer će označavati „transcendentalni subjekt", ali sada kao samostalan entitet, koji izražava princip individuacije (poput Lajbnicove /Leibnitzove/ monade) — koga svaki čovek pojedinačno nosi u sebi i koji ga (za razliku od

[68] Veljačić zastupa stanovište da su *sāmkhya* i *yoga* predupanišadski sistemi koji vuku koren iz predindoarijskih vremena. Mi smo se ovde držali tradicionalnog stava, ali uz određenu modifikaciju — ideje koje sadrže *sāṃkhya* i *yoga* jesu starije od upanišada, ali su starije i od *sāṃkhye* i *yoge* kao relativno zaokruženih sistema (koje, s druge strane, ne treba vezati za datume tekstova koji se smatraju njihovim istorijsko-filozofskim „izvorima").

ātmana) ne vezuje niti sa drugim ljudima, niti sa svetom. U upanišadama *ātman* i *puruša* se javljaju i u kosmološkom značenju: „U početku svet beše samo *ātman* u obliku *puruše.*" (B. I. 4. 1.)

Brahman

Reč *brahman,* koja će u upanišadama postati oznakom jedne od središnih tema, ima različita značenja u himnama, *brāhmaṇama* i upanišadama (i unutar samih upanišada srećemo širok raspon značenja, koja ćemo kasnije istražiti).

U pojedinim himnama *brahman* označava snagu vedskih izreka *(mantri)* i molitava, ili moć veda koja počiva na korespondenciji planova (neba i zemlje). Himne uspostavljaju korespondenciju pojedinih ravni bivstvovanja i istovremeno je premošćuju.

Brahman se može uobličiti i evocirati za ljudske svrhe, ali je u osnovi to bogomdana *(devattam)* snaga. (66/56.) *Ṛšiji* su imali monopol na prizivanje moći bogova nazvanu *brahman. Brahman* takođe označava i specifično stanje *ṛšija* koji udubljivanjem *(dhīti)* teži da se vrati ili poistoveti sa svojim solarnim poreklom[69] (66/93), tj. postigne besmrtnost.[70]

U himnama, dakle, možemo uočiti približno tri značenja *brāhmaṇa:* — kvalifikovano obraćanje bogovima — moć bogova — status udubljenoga, kroz poistovećivanje.

Nešto drugačije značenje dolazi do izražaja u *brāhmaṇama.* Ova promena u značenju je u sprezi sa promenom značenja rituala. Dok se računa sa saučeš-

[69] *Yama* je bio sin *Vivasvata* (Sunca, kao izvora života i nosioca besmrtnosti). Od *Yame* potiče sadašnji (solarni) rod ljudi. On je prvi čovek koji je umro, otišao na nebo i postao vladar mrtvih.

[70] Na početku ni bogovi ne behu besmrtni (Rv. VII. 13. 2), ali su stekli besmrtnost preko *Agnija.*

ćem bogova u ljudskim poslovima i namerama, *brahman* (ritualno) označava molitvu koja će privoleti bogove za pomoć.

Kad se ritual (pre svega prinošenje žrtvi) poima kao samostalna snaga koja deluje nezavisno od volje bogova, *brahman* postaje snaga (u-rečenoga) kojom ritual pečati nameravani ishod. Istovremeno (preko prakse rituala) *brahman* prerasta u metafizički princip prvog reda, kosmološku silu. Brahman se izjednačava sa vajuom, u kome se stapaju i iz koga niču pet božanstava: munje, kiše, Sunca, Meseca i vatre *(Aitareya brāhmaṇa)*. U *Śatapatha-brāh.* (X. III. 5. 11) se veli da nema ničeg ranijeg i ničeg višeg *(apūrvam, aparavat)* od *brahmana*. U nekim odeljcima istog teksta, on se izjednačava sa *Prajapatijem*, tvorcem sveta, a drugde (XI. 2. 3) kao samodovoljan princip *(svayambhū)*, stavlja pre njega, kao stvaralac bogova. (Prema 48/354.) No, istovremeno se i dalje provlači tendencija tipična za vedski ritual, vezan za himne: da se brahman može evocirati moćnom izrekom *(mantra)* ili rečju *(vāć)* — u ovom slučaju to je OM *(Śat.-br.* X. 4. 1), što nalazimo i u upanišadama (T. I. 8).

U upanišadama, osim što nalazimo u raznim varijantama ponovljena značenja *brahmana* iz ranijih tekstova, možemo uočiti tri značenja. Najpre *brahman* kao kosmološki početak, iskon sveta i bića, zatim kao „transcendens naprosto", neodredljiva osnova i tle bića, i treće, kao sveobuhvatno, totalitet, ukupnost bića u vremenu i prostoru.

Shematski pregled osnovnih pojmova filozofije upanišada, koji daje Veljačić u *Filozofiji istočnih naroda* (21, I/69), treba shvatiti sasvim uslovno. Ne samo zbog toga što je broj ovih pojmova znatno veći i odstupa od predložene sheme (npr. *tapas* je manje važan za oslobođenje, nego znanje), već i stoga što tzv. „subjektivna" i „objektivna" strana nije u upanišadskom mišljenju tako odeljena, kako bismo mogli zaključiti na osnovu te sheme.

KARAKTER KULTURNOG KODA

Prevodi ili izlaganja tradicionalnih tekstova i ideja, ma kako savesno bili sprovedeni, često ostaju strani i nerazumljivi. To potiče otuda što pojedine ideje i iskazi imaju smisla unutar šire kulturne situacije i važećih pretpostavki, izvan kojih ih ne možemo razumeti.

PRIRODA UPANIŠADSKOG ZNANJA

Prema upanišadama srce je središte čula, vitalnih energija i razuma. Ono je i empirijsko središte, ističe Dojsen (29/287),[71)] identifikacije *ātmana* i *brahmana*. (B. IV. 1. 7.) Ono što nas sprečava da shvatimo filozofski smisao ovog stava jeste to što nam se on nameće, pre svega, kao stav iz istorijata nauke, kao puki nesporazum iz vremena nedovoljnog poznavanja anatomije.[72)]

[71)] Stari se slažu u tome da je sedište duhovnog života u predelu srca. U Kini isti ideograam *(hsin)* označava duh i srce. Po shvatanjima Empedokla i Aristotela, srce je psihičko i fiziološko središte čoveka. Ova ideja je u toj meri bila uticajna da se u Evropi održala i kao jedno od vladajućih shvatanja u anatomiji, sve do Galilejevog vremena, kada se još vodio spor oko toga da li je mozak ili srce ishodište živaca.

[72)] Zaključak da je po sredi samo anatomsko neznanje počiva na pretpostavci o jednoj kontinuiranoj istoriji nauke (analogno pretpostavci o kontinuiranoj istoriji filozofije i umetnosti), koja otpočinje Talesom a završava savremenom naukom, gde se naprosto odvija poboljšanje istog tipa znanja, uz otklanjanje starih zabluda. Tako npr. (Burnet, 30), da bi održao ovu evrocentričnu pretpostavku, umanjuje značaj nauka drugih starih naroda (Indijaca, Egipćana, Vavilonaca). Time je grčka misao otrgnuta iz kultur-

Međutim, znanja starog veka javljaju se u kulturnom kodu koji je drugačiji od našeg.[73)] Elementi, ili tvarno-energetske komponente sveta (voda, vazduh, vatra, *pneuma*, *prāṇa*) o kojima govore indijska i grčka filozofija, nisu elementi Mendeljejeve tablice (tj. hemijske činjenice), niti je njihova matematika naprosto obračunsko sredstvo,[74)] kao što njihova astrologija nije pseudoastronomija. U tom kontekstu, označavanje srca kao središta duhovne aktivnosti, nije tek stvar anatomske lokacije, već središnjeg značenja te aktivnosti po bivstvovanje čoveka.

1) Dve logike (glave i srca) su izraz dvojstva koje se u Grčkoj javlja relativno rano, već u dijalozima

---

nog koda starog veka kome u stvari pripada. Međutim, novija istraživanja istorije nauke pokazuju da su Indija i Kina u oblasti astronomije, medicine i tehničkih znanja često išle ispred Evrope sve do XV veka — upor. npr. Nidhema (Needham, 31). Naporedo sa pitanjem: zašto se u kineskoj ili indijskoj civilizaciji nije razvila moderna nauka (počev od XVII veka), Nidhem ističe drugo pitanje: zašto je između I veka pre n.e. i XV veka kineska civilizacija bila mnogo uspešnija u primeni čovekovih znanja o prirodi na praktične potrebe, nego zapadna civilizacija. (62/190)

[73)] Ne uzimajući to u obzir pojedini istraživači govore o „nedoslednosti" grčkih „fizičara" (materijalizam-hilozoizam), a Glazenap primećuje da najstariji upanišadski tekstovi „još" ne prave razliku između žive i nežive prirode. (37/41). U vezi s tim Hajdeger dobro upozorava: „Sužavanje *physisa* u pravcu onoga što je ‚fizičko' nije se dešavalo na taj način kako mi današnji filozofi to sebi predstavljamo. Mi tome fizičkom suprotstavljamo ono što je ‚psihičko', duševno, oduhovljeno, živo. A sve to, po Grcima, i kasnije, još spada u ‚*physis*'". (32/34).

[74)] Nije reč o tome da matematika u starom veku nije bila i obračunsko sredstvo, već o tome da se ona naporedo javlja u ontološkoj funkciji. U „matematičkoj" ontologiji pitagorejaca, desetica nije osnova dekadnog sistema, već kategorijalni sistem sveta, te ovde jednako možemo govoriti o ontološkoj, nasuprot obračunskoj (tehničkoj) matematici. Docnije, ovaj ontološki karakter matematike biva stavljen u magijsku upotrebu (čarobni brojevi, talismani). U tom smislu, mogli bismo govoriti i o kvalitativno-organskom, nasuprot kvantitativno-mehaničkom shvatanju matematike. U istom povodu Kasirer (u *Zur Logik der Kulturwissenschaften*) piše da matematika „koja kod Platona još potpuno pripada u krug bitka", tek posle Renesanse, s počecima mehanicističkog mišljenja „prelazi na stranu bivanja."

kasnog Platona. Međutim, za indijske mislioce i presokratovce znanje je u središtu čovekovog bića. Ono ima istinsku snagu i ostvaruje uticaj na totalitet čovekovog bića. Znanje je nešto bitno, ono ima moć koja u ovom značenju nema vid tehničkog već participativnog. Ono nije stvar tačnosti već saučestvovanja, niti relacija subjekta spram objekta, koja iziskuje tehniku, nego svojstvo čoveka kao sa-učesnika u bitku. Ono ima snagu koju nemaju druga znanja tj. da predoči čoveku njegov identitet. Ko zna za taj identitet zna ceo svet, jer sve crpi svoje bivanje i vrednost otuda (B. IV. 5. 6—7). U istoj ideji upanišade hoće da izraze temeljno jedinstvo sveta, kao i čovekovo mesto u njemu.

Upanišade afirmišu put znanja *(jñāna-mārga)* nasuprot putu ritualnih radnji *(karma-mārga)* prethodne tradicije (uporedi 36/66—72). Ovo znanje u bitnom određuje ontički i etički status čoveka izričući da su suštastvo čoveka i sveta *(ātman-brahman)* identični *(tat tvam asi* — to ti jesi). Kako ukazuje Vindelband (22/I/63), ova tema prisutna je i u grčkoj filozofiji. Pojedinac ima onoliko znanja, koliko ima u njemu svetskog-duha-vatre po Heraklitu, *nus*-a po Anaksagori. U drugom obliku ovu ideju nalazimo i u Parmenidovom stavu o sprezi mišljenja (po Hajdegeru — razabiranja: *noein*) i bitka *(einai)*.[75)] Srodne su ideje Leukipa i Diogena iz Apolonije.

2) Znati, znači participirati ili identifikovati se sa zbiljskim — za Jađnjavalkju spoznati identitet sopstva i sveobuhvatnog, za Lao-cea usaglasiti se sa taoom, a za Heraklita sa logosom.

[75)] Od značaja je i iscrpna Hajdegerova analiza Parmenidovog shvatanja bitka i mišljenja, *physisa* i *logosa*. (32/148—200)

Parmenidovo razabiranje *(noein)* je neko dešavanje u kome čovek dolazi do bitka. (32/153) „Ono što Parmenidova izreka izriče jeste neko određivanje suštine čoveka iz suštine samog bitka", veli Hajdeger. (32/156) Isto bismo mogli reći i za upanišadsku izreku „*tat tvam asi*". Na tome, dakle, počiva snaga ovog uvida.

Za upanišadske mislioce znanje *(vidyā)* do koga su držali, nije bilo tek informacija o nekom mišljenju. Za njih je to bilo sadržaj koji suštinski određuje čoveka i daje mu bitno drugačiji status u odnosu na onoga ko „ne zna". Smatralo se da je bez toga čovek u krajnjoj liniji slep, da je u temeljnom ne-znanju *(avidyā)*, ma kakav inače znalac bio u drugom pogledu. Ovo znanje beše najviša vrednost i dobro, jer je njime čovek participirao u sveobuhvatnom i nepropadljivom.

Kao što će pojedini mislioci Grčke i Kine isticati da mnogo znanja ne vodi mudrosti, tako upanišade ističu da se znanje na koje one upućuju ne stiče učenošću. Do pouke se ne dolazi sabiranjem pročitanog i čuvenog, već udubljivanjem u jednu ideju, kroz ponavljano uživljavanje u njen sadržaj. Određenja koja daje Lotman (71), za neka značenjska svojstva onoga što on naziva semantičkim kulturnim kodom, možemo i ovde primeniti.

„Razni znakovi samo su razna lica *jednog značenja*, njegovi sinonimi (ili antonimi).[76] Promene u značenju samo su stepeni udubljivanja u jedno značenje, ne novi smislovi, nego stepeni smisla u njegovom približenju ka apsolutu." (71/451) „Značenje se u znaku gradi hijerarhijski. Jedan i isti znak može na razne načine da se čita na raznim nivoima.[77] (. . .) Zato pokret ka istini *nije prelaz* od jednog znaka na drugi, *nego udubljivanje* u znak."[78] (71/457.)

[76] Ovo je karakteristično i za imena vedskih bogova. Iscrpna istraživanja te teme sproveli su Uzener (Usener): *Götternamen* i Kasir (17).

[77] U upanišadama, *ātman* i *brahman* su preuzeti iz starijih tekstova, ali sa izmenjenim značenjem.

[78] Tumačenje i prevođenje se tu suočava sa problemom prenošenja jednog koda u termine drugog koda. Otuda ne možemo jednoznačno da odredimo ove termine, već moramo da izložimo slojeve značenja, a u prevodima upotrebljavamo originalni termin, ili da menjamo prevod u skladu sa kontekstom. U odeljku „Upotrebe i značenja" ukazaćemo na značenjske slojeve pojedinih upanišadskih termina.

Istina je ono što jeste, a jeste samo ono što je večno i neprolazno, ono što niti nastaje niti nestaje. Nestvoreno se ne postiže delanjem. (Mu. I. 2. 12.) Identitet sa neprolaznim se postiže spoznajom, a ne etičkom zaslugom ili delanjem. Upanišadska filozofija destruira vedsku religiju na analogan način kao grčka filozofija homerovsku religiju. Ko god obožava neko božanstvo osim svog sopstva *(ātman)* on je u neznanju, jer se identifikuje sa nečim što nije sveobuhvatno, već posebno. (B. I. 4. 10.) Čak i uobičajeno moralno delanje ostaje manjkavo bez svesti o sveobuhvatnom. (B. I. 4. 6, 15.) Zasnivanjem ontološkog identiteta čoveka *(ātman)* uspostavlja se načelo moralne retribucije *(karman)* i uvodi ideja reinkarnacije *(punarbhāva)*.[79] No, preovlađujući stav upanišada je da je spoznajna ravan u krajnjoj liniji nadređena etičkoj.[80] Onaj ko je saznanjem ostvario osvešteni identitet sopstva i sveobuhvatnog, nadilazi ravan moralne retribucije. (B. IV. 4. 19—22.)

3) Ono što je impresivno i novo u upanišadama to je snaga uverenja koja ne počiva na nekom prethodnom autoritetu, već na snazi sopstvenog znanja. Otvarajući pitanja, upanišade nisu tek uvod u filozofiranje, već jedna dovršena misao.[81] One ne izriču neko mišljenje ili mnjenje, već istinu istine, istinu zbiljskog — *(satyasya satyam* B. II. 1. 20; II. 3. 6). Istorijski, možemo reći da sa upanišadama počinje istorija indijske filozofije; strukturalno, sa njima je filozofija dovršena.[82]

Stav da su upanišade i istorijsko dovršenje filozofije dugo se održao u jednom delu indijske tradicije. Smatralo

[79] Analogna tema javlja se kod pitagorejaca i Empedokla.

[80] „Onog (ko to zna) ne ophrvavaju te dve misli — uradio sam dobro, uradio sam loše. On nadilazi obe. Ne uznemirava ga ono što je uradio, niti ono što nije uradio", kaže Jađnjavalkja. (B. IV. 4. 22.)

[81] Kao što presokratovci nisu tek priprema za postsokratovsku filozofiju, tako ove nisu tek uvod u postupanišadski razvoj filozofskih sistema u Indiji.

[82] Kao kod Lao-cea, Parmenida ili Heraklita, to je izričaj svestan sebe kao nečeg konačnog.

se da je krajnja istina bila jednom zauvek izrečena u upanišadama i da od nje mora polaziti svako promišljanje koje, u suštini, ne može više imati karakter novosti kako ga mi shvatamo.[83] Zanimljivo je da se po tom obrascu razvija i misao drugih, neortodoksnih *(nāstika)* učenja, koja ne priznaju autoritet upanišada, odnosno veda.[84] No, uprkos tome, i u ortodoksnim *(astika)* i u neortodoksnim učenjima razvoj mišljenja i izmenjene prilike unose promene, verijacije, pa i prećutnu negaciju ideja začetnika, koje se, inače, izričito uzimaju kao autoritet.

USMENA TRADICIJA

U indijskoj kulturi, kao i u drugim kulturama starog veka, čuvanje i prenošenje duhovnih sadržaja počivalo je, pre svega, na usmenoj tradiciji. Usmenoj predaji kao dominantnom načinu, pribegavano je čak i kad je pismenost razvijena. U Indiji, pismenost otpočinje u VIII veku pre n.e. ali se koristi za sadržaje druge vrste — ono što je najvrednije ostaje dugo i isključivo u domenu usmene komunikacije. Još koliko u VI veku n.e. Kinez *I-Tsing*, na studijskom boravku u Indiji, beleži da se „vede uče od usta do usta i ne zapisuju na papir. U svakoj generaciji ima učenih brahmana koji znaju naizust tih 100000 stihova" (70/182).

Otkuda tako visok ugled usmene tradicije, kad sa drugih strana imamo svedočanstava da je u to vreme pismenost cenjena kao nova i razmerno retka veština?

---

[83] Ovaj proces dogmatizacije ne može se vezati samo za religiju, već je zahvatio i srednjovekovnu indijsku filozofiju, što i pojedini indijski istoričari ističu. „Najviše znanje o krajnjoj istini i zbilji izrečeno je, smatralo se, jednom i zauvek u upanišadama, veli Dasgupta. (55, I/41) „Razum je samo trebalo da ga odgonetne u svetlu iskustva".

[84] Naime, ova učenja smatraju da su njihovi začetnici izrekli konačne istine, a da je sve potom samo razrada, ili objašnjenje osnovnih, polaznih ideja.

Ovde, po svemu sudeći, moramo podsetiti na razlike između „poslova i dana" i prenošenja duhovnih vrednosti.

1) Pismenost je bila cenjena kvalifikacija administratora ili hroničara, ali nebitna za razmenu i održanje duhovnih vrednosti. Štaviše, u tom domenu ona je smatrana drugorazrednom. Bila bi greška ako bismo pomislili da je usmena predaja imala primat samo zato što je bila starija, tj. da je korišćena po inerciji i onda kada su već korišćena pismena, a pismenost bila kvalifikacija kojom su mislioci raspolagali. Takođe bi bilo pogrešno zaključiti da su, recimo Indijci polagali na usmenu tradiciju samo zato što je u njihovim klimatskim prilikama svaki materijal osim kamena brzo propadao, a sa njim i pisani tekst. Vidimo, naime, da je i na drugim stranama (u Kini, Egiptu i Grčkoj) — gde su raspolagali trajnim materijalom — usmena predaja stavljana ispred pisane, sa sličnim obrazloženjem kao u Indiji.

Tako je Platon osporavao shvatanje da je zapis najbolji način da se neki sadržaj sačuva od zaborava i iskrivljavanja,[85] a indijske prilike mu daju za pravo. U Indiji je usmena predaja opstala do najnovijih vremena, i pokazalo se da je bila stroža i pouzdanija od pisane.

„Gde god se pazilo na strogost predaje", primećuje Katičić (5/33), „imamo jedinstven tekst na najrazličitijim krajevima indijskog potkontinenta. Takvog jedinstva pismena predaja evropskih klasičnih tekstova nigde nije mogla postići."

Ali postojao je i jedan dublji razlog što je usmeno saobraćanje smatrano primarnim. Smatralo se da specifičan duhovni sadržaj mora biti prenet lično, u neposrednom, živom kontaktu, da je pisani tekst mrtav posrednik koji eventualno može biti samo podsetnik.

---

[85] „. . . Jer nema bojazni da bi neko to (tj. učenja o najvišim stvarima — D. P.) mogao da zaboravi ako mu se jednom upije u dušu . . ." (75/127.)

U vezi s tim, objašnjavajući etimologiju reči „upanišad", Katičić kaže sledeće.

„Riječ *upanišad* znači — sjedanje blizu koga — u našem slučaju učenikovo blizu učitelja. To je dakle povjerljiv razgovor podalje od ostalih đaka i izvan obične nastave. Lako je onda razumjeti kako se konačno razvilo značenje ‚tajni nauk'. Kao sinonim za *upanišad* javlja se *rahasya* — skrovitost, tajna." (5/93)

2) I druge tradicije takođe ukazuju na razliku neposrednog i knjiškog prenošenja znanja. Tako *Chuang-tzu* (glava XIII) piše: „Svet ceni knjige kao da one izražavaju *tao*. Ali knjige su samo reči, a ono što u rečima vredi su ideje koje su tu sadržane. Te ideje imaju određen smisao koji se ne može preneti u reči, a ipak svet ceni reči kao srž knjiga. Mada ih svet ceni, one ne vrede, jer u onom zbog čega ih svet ceni ne leži njihova vrednost." Dalje, u istoj glavi, nalazimo dijalog između jednog kolara i velikaša. Velikaš je čitao neku knjigu, dok u jednom trenutku kolar, koji ga je posmatrao, nije odložio alat i primetio da su to što on čita talog i pena preostali od prošlih ljudi.[86] Pošto je velikaš na ovo bio uvređen, kolar mu objasni svoj stav sledećim rečima:

„Poći ću od sebe. Kad pravim točak, ako sam suviše spor, ne mogu da ga učvrstim, ako suviše žurim, ne mogu da ga uglavim. Pravu meru — ni prebrzo ni presporo — ruka dobija od duha (ili srca, *hsin*). Ali to se ne može objasniti rečima; ima u tome neke čudne veštine. (. . .) Držim da je tako bilo i sa starima. Ono što je vredelo predaje umrlo je s njima: ostalo su stavili u knjige."

No, pogledajmo šta o tome veli Platon, alijas Sokrat, u dijalogu sa Fedrom (274c—278a). On se najpre poziva na jednu egipatsku polemiku o vrednosti pisma.

Mitski pronalazač egipatskog pisma tu obrazlaže vrednost znakova time da će Egipćani biti mudriji i bolje pamtiti. No, sagovornik mu uzvraća da stvari stoje upravo obrnuto. Pisanje slabi pamćenje, jer ga ljudi sve manje upotrebljavaju, te je pismo pomoć sećanju, a ne pamćenju. Drugo, ono stvara nazovi-mudrace koji se uzdaju u obaveštenost i reputaciju jer su mnogo toga čuli, a ništa nisu naučili. U daljem izlaganju, Sokrat izriče o tome sopstveno mišljenje, koje se u svemu slaže sa kolarom iz Čuang-cea: neznalica je onaj ko smatra da se neka veština može ostaviti u tekstu, ili ko se nada da će u pisanoj reči naći nešto jasno i pouzdano, ili onaj ko misli da tekst može biti nešto više do podsetnik onome ko već zna, ko već vlada sadržajem o kome je reč.[87] Kao glavnu manu pisane reči Sokrat smatra to što ona stoji na raspolaganju i onom ko je razume i onom ko je ne razume, dok mudra reč, iz duše znalca, može da bira sagovornika i može sebe braniti pred neznalicom.[88]

3) Usmena predaja je, kako vidimo, stavljena ispred pisane, ne zbog malog broja pismenih ljudi, već stoga što je primerena sadržajima o kojima je reč.

Reč je, pre svega, o metodskom principu da se znanje predaje samo kvalifikovanom i u pravo vreme, onom ko ga i kada ga može prepoznati na osnovu spremnosti izrasle iz vlastitog iskustva. Bez toga, ne nailazeći na pogodno tle, ono može imati negativne efekte. U krajnjoj liniji, saznavanje o kome je ovde reč nije sticanje nečeg novog, već doticaj sa onim najstarijim. Ono takođe nije, u suštinskom smislu, neko

[86] „Jednom rečju, dakle: kada neko vidi nečije napisano delo, . . . treba da zna . . . kako te napisane stvari ne pokazuju najozbiljnija shvatanja svog autora, ukoliko je on inače ozbiljan, nego da se ona nalaze negde u njemu, na najlepšem mestu skrivena", veli Platon. (Sedmo pismo, cit. prema 75/126.)

[87] U indijskoj tradiciji kasnijih razdoblja cela literatura *sūtri* različitih škola, imala je karakter „podsetnika".

[88] „Stoga je svaki ozbiljan čovek daleko od toga da ikada piše o ozbiljnim stvarima, jer ih na taj način izvrgava ljudskoj zavidljivosti i sumnjičavosti." (75/126)

prenošenje (davanje i primanje), nego evociranje, prepoznavanje u sebi samom.[89]

Na jednu od najvažnijih implikacija usmene predaje skrenuo nam je pažnju prof. Veljačić, u prepisci o toj temi. Reč je o tome da, polazeći od obrasca gutembergovskog razdoblja, evropski istraživači procenjuju vreme javljanja, ili ulogu pojedinih ideja, pre svega po procenjenoj starosti teksta koji predstavlja službeni (ili slučajni, preostali) izvor. Međutim, u velikom broju slučajeva nastanku teksta prethodi stvarni razvoj i razmena tih ideja, koji traju više vekova, ili čak i duže.

U tom smislu treba uslovno shvatiti i predloženu hronologiju upanišada, kao i procenu relativne starosti upanišadskih shvatanja u odnosu na druga učenja.

UPOTREBE I ZNAČENJA

U odeljku „Likovi i pojmovi" pokušali smo da pokažemo kako se kroz preupanišadske tekstove transformisalo značenje karakterističnih termina koji imaju važnu ulogu i u upanišadama. Uz nova značenja koja stiču u upanišadskom razdoblju, te reči se i u upanišadama povremeno javljaju u mitskom značenju, ili ritualnoj upotrebi.[90]

---

[89] Otuda, kad je reč o filozofskim znanjima, Platon ističe sledeće: „U najmanju ruku ne postoji moj spis o tome niti će ga biti: jer to nikako nije moguće, kao druge nauke, iskazati pomoću reči, nego se ono, usled dugog drugovanja sa samim predmetom i zahvaljujući saživljavanju sa njim, iznenada pojavi u duši, kao što iz iskresane varnice bljesne svetlost i odmah samo od sebe raste." „Ne smatram da je za ljude dobro da postoji takozvana rasprava o tim stvarima, osim za izvesnu nekolicinu koji su u stanju da ih sami otkriju na osnovu sitnih indicija: što se tiče ostalih, jedni bi se neprikladno ispunili neopravdanim nipodaštavanjem, a drugi oholom i ludom nadom kao da su saznali nešto uzvišeno". (Sedmo pismo, cit. prema 75/123)

[90] U nekim slučajevima tu praksu vidimo primenjenu na nove teme. Filozofski, uočen je problem krajnje zbilje ili biti bića, ali se odnos prema njoj uspostavlja na ritualan način. Veli se da je „ime" te zbilje *OM*, ili (kao da je reč o imenu boga) da je samo *OM* ta zbilja. Na osnovu toga, sa tom zbiljom se uspostavlja kontakt preko *OM*-a, ona se (kao u ritualnoj upotrebi reči) "priziva" tom rečju, kao što se bogovi prizivaju svojim imenima, ili himnama.

Pojedine reči, osim toga, imaju i svoje kolokvijalno značenje vezano za svakodnevnu upotrebu, dakle, nezavisno i od mitsko-ritualne i od teorijske upotrebe.

Teorijskom nazivamo specifičnu upotrebu tih termina u filozofskim iskazima u upanišadama.[91] U pojedinim razdobljima ovo značenje bilo je upanišadsko (skrovito, tajno),[92] namenjeno krugu bliskih ili upućenih.[93]

1) Sumarno, možemo zaključiti da, s obzirom na različitu upotrebu (mitsku, kolokvijalnu ili teorijsku), pojedine reči mogu imati nekoliko značenja. Otuda smo naveli Lotmanov stav (na str. 80) da se „značenje u znaku gradi hijerarhijski", i da se jedan te isti znak čita (odnosno razume) na različite načine, na raznim nivoima. Međutim, za razliku od materijala koji Lotman obrađuje, promene značenja u upanišadama nisu samo stepeni udubljivanja u jedno značenje,[94] već i nova značenja, nisu samo stepeni na istom putu, već novi putevi — put znanja, naspram puta (dobrih) dela.[95]

---

[91] I ovakva upotreba reči ne mora biti jednoznačna, već ponekad nosi nekoliko značenja. Na primer, *ātman* može označavati sopstvo (transcendentalni subjekt), bit, razum, dušu (u individualnom i kosmičkom smislu) i jedinstvo telesnih funkcija.

[92] Inače, tajni jezik *(sandhyā bhāšā)* skrivenog i namerno prenesenog značenja, razvija se kasnije u tantrizmu (V—X vek n.e.).

[93] Setimo se da kod Aristotela nalazimo podelu znanja na egzoterična (namenjena javnosti) i ezoterična *(akroamatikoi)* namenjena samo užem krugu učenika, a kod Platona pisana i nepisana učenja *(agrapha dogmata)*.

[94] To, inače, hoće brahmanistička tradicija i u tome se ona slaže sa hrišćanskom tradicijom kojom se bavi Lotman. Brahmani tumače upanišadsku misao ne kao nov smisao, ili značenje, već kao produbljivanje istog smisla i značenja u okviru jedne kontinuirane tradicije.

[95] Kažemo „naspram" jer put dobrih dela sam po sebi ne vodi nikuda ako je lišen znanja o nepropadljivom.

Istovremeno, u upanišadama vidimo ukrštanje dve jezičke prakse: mitske, u kojoj jedan entitet (posebno božanstvo) ima mnoga imena *(polyonymia)* i specifično upanišadske prakse, gde se istoj staroj reči daju nova, teorijska značenja. Pregled različitih tipova ove upanišadske prakse nije neophodan za našu svrhu i spada pre u domen filoloških istraživanja. Međutim, zbog važnosti ovog pitanja po razumevanje upanišadske *episteme* i kulturnog koda koji ona uspostavlja, sumarno ćemo ukazati na slojeve značenja pojedinih reči iako smo o tome nešto već rekli, a svakako ćemo tome posvetiti veću pažnju kad budemo pojedinačno istraživali ove reči.

2) U prvu grupu svrstali smo reči koje imaju načelno tri značenja. To su: *agni*, *vāyu*, *puruša*, *prāṇa* i *kāma*, koje mogu imati mitsko, kolokvijalno i teorijsko značenje. Agni može biti božanstvo, vatra (u uobičajenom značenju) i (kosmički) oganj. Vaju može biti božanstvo, vetar ili osnova zbivanja (u „fizičko"-filozofskom smislu). *Puruša* može biti mitsko prabiće, osnova ili počelo zbivanja, osoba, čovek, biće sa udovima, individualni princip. *Prāṇa* može biti mitski personalizovana, dah, psihosomatska funkcija, životna energija ili energija uopšte.[96]

Drugi termini imaju u principu dva značenja: kolokvijalno i teorijsko. Na primer, različiti termini *(pṛthivī, ākāša, ap, anna, tejas, jyotis)* koji u svakodnevnom govoru označavaju konkretne pojave iskustva, a u teoriji treba da označavaju tvarno-energetsku, ili agregatnu osnovu sveg zbivanja. U ovu grupu spadaju reči kao što su *ātman* i *sat*. U svakodnevnom govoru *ātman* je povratna zamenica (sebe), a u teoriji bit, sopstvo. *Sat* (kao pridev) znači stvaran, zbiljski. Kao imenica muškog roda označava dobrog čoveka. U teorijskoj upotrebi (srednji rod) označava stvarnost, (zbilju), ili biće (bivstvujuće), *to on, Seiende*, a ponekad i bitak (bivstvovanje, jestanje, *einai*, *Sein)*.

Treća grupa reči ima takođe u principu dva značenja: mitsko-ritualno i teorijsko. To su reči kao *brahman*, ili *devatā*.

Konačno, osvrnimo se i na samu reč „upanišad". Idući tragom Dojsenovog istraživanja (29/16), možemo uočiti približno četiri značenja (on inače govori o tri značenja).

Prvo, „upanišad" označava tip znanja koje se saopštava. Reč je o znanju koje dotiče prva i poslednja pitanja o svetu i čovekovoj sudbini u njemu. Drugo, „upanišad" kasnije postaje i oznaka za način saopštavanja i metod prenošenja, tj. u poverljivom razgovoru, „sedenjem do nogu učitelja".[97] Treće, „upanišad" je i specifičan iskaz, ili reč koja, poput formule, sadrži u sažetom obliku srž upanišadskog znanja. Pojedini odeljci upanišada upravo izlažu tu formulu i daju etimološko objašnjenje njenog značenja i sadržaja. Četvrto, „upanišad" (i u tom smislu mi upotrebljavamo ovaj termin) je naziv za vrstu tekstova.

---

[96] Prevod i tumačenje komplikuje to što kolokvijalno značenje ostaje u opticaju naporedo sa teorijskim. Otuda mestimični nesporazumi u razumevanju i prevođenju pojedinih mesta u upanišadama i drugim tekstovima. Tako npr. stav iz *Ćhānd-up.* (I. 11. 5) Ranade čita na sledeći način: „Sva ova bića ulaze u *prāṇu* i izranjaju iz *prāṇe*." (43/88) On smatra da je tu reč o *prāṇi* u značenju energetskog supstrata ili finotvarne osnove zbivanja. Međutim, drugi prevodioci, rukovodeći se kontekstom, s pravom smatraju da je reč o „dahu" pa prevode to na sledeći način: „Sva bića dolaze s dahom i odlaze s dahom" (misli se na prvi udisaj i poslednji izdisaj u životu). Nijansa odlučuje o značenju ove reči, a potom i o smislu celog iskaza.

[97] Po svemu sudeći, ovaj princip se primenjivao tek kasnije, kad su upanišade postale formalni deo vedske predaje, a njihov sadržaj podlegao brahmanističkom i kastinskom monopolu. U situacijama koje opisuju same upanišade vidimo da su u početnom razdoblju upanišadska znanja bila u slobodnom opticaju, otvorena svima koji su se za njih mogli kvalifikovati snagom poimanja. Ograničenja (da se to znanje može prenositi samo sinu, ili posvećenom učeniku), pripadaju razdoblju formalizacije i institucionalizovanja.

METODI

Pitanje metoda u sklopu upanišadskog mišljenja i samih tekstova javlja nam se u nekoliko aspekata.

Pre svega, uočavamo metode izlaganja upanišadskih ideja kako su one prikazane u tekstovima. Reč je o načinu na koji se ideje izlažu, bilo da su date u okviru dijaloga, monologa ili apodiktičkog teksta koji izlaže ideje anonimnog porekla.

Drugu grupu čine metodska uputstva o načinu sticanja ili realizovanja upanišadskog znanja, načela kvalifikacije, evokacije i habilitacije.[98] Ova druga grupa metodskih načela, poglavito razvijanih u kasnijim upanišadama, predstavlja pokušaj sistematizovanja ideja koje participiraju u jednoj široj meditativnoj tradiciji *(upasāna* ili *sādhana)* iz koje će kasnije izrasti raznoliki sistemi *yoge*.

Treće, poseban metod nalazimo u oblicima komunikacije između upanišadskih likova i kao kriterijum podobnosti onoga ko traži i onoga ko daje upanišadsko znanje.

1) Prvi pokušaj sistematizacije načina izlaganja koje nalazimo u upanišadama sproveo je Ranade. (47/34) On uočava ukupno deset načina izlaganja, ili „metoda", upanišadskih mislilaca.

a) Kao prvo, on ističe *enigmatski* metod.

No, iz primera koje navodi pre bismo mogli govoriti o različitim načinima shematizacije, ili sistematizacije osnovnih pojmova ili kategorija, pri čemu su te sheme izložene u vidu upečatljivih slika; kola, svetskog pra-čoveka, točka, velike vode i pritoka.

b) Drugi metod po Ranadeu je *aforistički*, tj. način izlaganja u vidu kratkih aforističkih rečenica sa ciljem da budu podsetnik za osnovne ideje učenja. No, ovde nije reč o metodi već o literarnom stilu ili književnoj formi koja će postati karakteristična za kasniju literaturu sutri. U toj formi biće i tekstovi pojedinih postupanišadskih učenja.

c) *Etimološki* metod je nasleđen od brahmanizma. Shematika i tehnika inkantacija *(mantri)* bila je povezana sa sažimanjem pojedinih izričaja u skraćenice skrivenog značenja, koje je bilo poznato samo upućenima. Etimološki metod je primenjivan u objašnjavanju tih skrivenih značenja. Kao što su u grčkoj tradiciji pitagorejci držali do brojeva kao onog što ontološki vlada prilikama, tako je ovde postojalo poverenje u reč *(vāć)*, pa je gramatika imala ugled i bila preduslov viših znanja, kao za Platona matematika. Nešto od te tradicije nalazimo i u upanišadama, pa se pojedini termini tumače etimološki, razlažu na slogove i ukazuje na njihovo skriveno značenje.

d) Četvrti metod Ranade naziva *mitskim*, budući da je tu posredi korišćenje parabola sa mitskim likovima (ponekad u vidu basne — Ćh. I. 12. — IV. 5—15), da bi bila izložena etička ili neka druga ideja.

e) Metod objašnjenja putem *analogije* je često korišćen u upanišadama, naročito kad je bilo potrebno ukazati na identitet mnoštva (sokovi-med, reke-okean, so-voda). Međutim, Ranade u vezi s tim propušta da podvuče da se analogije ne koriste samo za slikovito izlaganje neke ideje, već ponekad i za posredno dokazivanje.

f) Dijaloški metod upanišada Ranade naziva dijalektičkim, podvlačeći polazno značenje dijalektike kao dijaloga, spora, rasprave, nasuprot Platonovom ili Hegelovom shvatanju dijalektike.

g) Nasuprot dijalektičkom pristupu koji ispituje i odbacuje jedno po jedno gledište, Ranade uočava kao sedmi, *sintetički* metod. Ovaj metod karakterističan je po tome što se različita gledišta ne odbacuju, već supsumiraju i nadilaze opštijim stavovima.

h) Dok se dijalektički i sintetički metod javljaju u dijalozima, pojedina učenja se izlažu u vidu monologa gde su samo na početku naznačeni sagovornici

[98] Ovim metodskim pitanjima pozabavićemo se kasnije — posebno, u odeljku o problemima saznanja.

i pitanje o kome je reč, dok ostali deo izlaganja teče kao monolog. To Ranade naziva metodom *monologa*.

i) Specifičnu karakteristiku nekih upanišadskih dijaloga, kojom se pobuđuje „duhovna percepcija", Ranade označava kao temporalni, *ad hoc* metod. Kako je moguće videti iz upanišadskih dijaloga, glavni lik često daje odgovor samo u okviru pretpostavki pitanja, iako se iz daljeg izlaganja vidi da njegovo znanje, u stvari, prevazilazi okvire pitanja.[99]

j) Sled pitanja i odgovora u kome se svako naredno pitanje vezuje za prethodni odgovor, sve dok se ne dođe do poslednje realnosti o kojoj se više ne može pitati, Ranade naziva regresivnim metodom.

Među metodama koje nabraja Ranade, neke nije moguće smatrati metodama *stricto sensu*, već pre stilskim vrstama. Sa nešto više opravdanja i sažimanja, mogli bismo istaći sledeće metode kao karakteristične.

a) Analoški metod — korišćenje analogija iz svakodnevnog života, ili mita, da bi bilo izloženo i objašnjeno stanovište koje se zastupa.

b) Pozitivni metod — u izricanju metafizičkih identifikacija. Najizrazitije je korišćen u dijalogu Udalake i Švetaketua kroz različite identifikacije koje završavaju prividnom tautologijom — *tat tvam asi* (to si ti).

c) Negativni metod — sled negacija sa ciljem da se ukaže na ne-odredivost i ne-predmetnost krajnje zbilje (atmana i brahmana). Karakterističan primer ovog metoda nalazimo u Jađnjavalkjinoj izreci: *neti, neti*.

d) Postupno produbljivanje nekog pojma u sklopu sve širih celina i apstraktnijih odredbi, obično kroz sled pitanja i odgovora, u kome svako naredno pitanje dovodi u pitanje prethodnu definiciju.

[99] Tu vidimo na delu princip da se daje odgovor samo na onoliko koliko je pitano — onaj ko pita neće dobiti odgovor koji premaša njegovo pitanje. On se svojim pitanjem kvalifikuje za više ili manje znanja.

Brojni pasaži u upanišadama daju obrazac ovog metoda kada se u jedinstvenom sledu daju npr. određenja *ātmana*, od tvarno-energetskih do najapstraktnijih. Ukoliko nemamo ovde svest o metodu i razlogu, možemo neopravdano zaključiti da je ovde posredi nedoslednost ili nedovoljna logičko-značenjska strogost. U stvari, tu se izlažu određenja koja odgovaraju različitim ravnima i mogućnostima poimanja.

e) Indijci su bili veliki gramatičari i otuda u upanišadama često srećemo etimološki metod u izlaganju pojedinih ideja. Tu se pojedini karakteristični iskazi ili složenice objašnjavaju i analitički izlaže njihov sadržaj i značenje.

Udubljivanje u dati znak, kao osnovna karakteristika upanišadske metodologije, odvija se u principu na dva načina. Jedan je dodavanjem sve novih i novih odredbi, specifikovanjem značenja koje reč ima u pojedinim ravnima. Drugi predstavlja neku vrstu „značenjskog ljušćenja," gde se sloj po sloj značenja određuje i odvija da bi se došlo do biti, do krajnje ideje koja se hoće saopštiti. Ceo ovaj postupak se sprovodi u okviru jednog znaka ili uz pomoć njegovih sinonima.

Dijalog koji nalazimo u upanišadama nije, niti u pogledu argumentacije niti u literarnom pogledu, razrađen kao Platonov, ali ima sa njim nekih strukturalnih sličnosti[100] i razvija ideje koje kod presokratovaca ne nalazimo.

2) Kad govorimo o upanišadskim metodima onda moramo upozoriti na dva principijelno različita vida u kojima nam se pitanje metode tu uopšte javlja.

Metode karakteristične za izlaganje upanišadskog znanja ukratko smo opisali. Međutim, upanišade daju i opsežna metodska uputstva o tome kako se znanje postiže duhovnim kultivisanjem i obraćanjem pažnje na specifične duhovne funkcije. Ova svojevrsna fenome-

[100] Kad to kažem, imam u vidu Platonov *Simposion* gde se na „upanišadski" način izlažu sve dublja značenja *erosa*, polazeći od kolokvijalne a završavajući metafizičkom ravni.

nologija spoznaje izlaže se sa više ili manje detalja uz svako od značajnijih učenja *(vidyā)* koje nalazimo u upanišadama. Mukhopadhjaja (63/41) nabraja ukupno sedamnaest *vidyā* koje nose različite nazive, bilo po osnovnoj ideji koja se izlaže, bilo po imenu autora.

Ova metodologija — koju ćemo obraditi u odeljku o problemu saznanja — uplivisana je jednom širom meditativnom tradicijom, u kojoj su participirala brojna filozofska, religijska i estetička učenja klasične indijske kulture.

3) Kasnije upanišade mestimično naglašavaju ulogu onoga što se nekad nazivalo „pozivom" (vokacijom) kao primarnog uslova, važnijeg od metoda i učenosti. Reč je o onome ko ne postiže znanje voljom, marljivošću, pameću ili poukama koje su mu dostupne, već posebnim ukazom *(prasāda)* ili milošću (eng. *grace)*, kako to prevode pojedini prevodioci. (K. II. 20, II. 23. — Mu. III. 2. 3. — Ś. I. 6, III. 20.) Ova određenja se razlikuju po tome što je to jednom kreator, demijurg *(dhātṛ)*[101] koji ukazuje, a u drugim slučajevima *ātman* odabire *(ātmā vṛṇute)* onoga kome će se otkriti.

Ovaj stav davao je maha mističkim i teističkim interpretacijama, iako je moguće tumačiti ga i drugačije, a u okviru ostalih shvatanja o metodama sticanja znanja zauzima nevažno mesto.

Po našem mišljenju, pre bi ga trebalo smatrati pokušajem objašnjenja činjenice da pod ostalim jednakim uslovima različiti ljudi ostvaruju različite dosege u poimanju (danas se to objašnjava talentom, ili posebnom motivacijom), nego što bi tu bila na delu neka izrazito teistička ili mistička tendencija u pravcu personalizacije *ātmana*. Podobnost kandidata za znanje o *brahmanu (brahmavidyā)* moguće je bilo

[101] Kad je reč o stavu iz *Kaṭha up.* (II. 20), Radakrišnan smatra da je pravilno čitanje navedenog stava *dhātu-prasādāt* (smirivanje duha-i-čula) za razliku od nekih drugih prevodilaca koji to čitaju *dhātuḥ-prasādāt* (milošću tvorca).

proceniti samo u živom kontaktu.[102] U upanišadama se javljaju i pokušaji formalizacije ove podobnosti *(adhikāra)*, te se kao preduslovi spoznaje sopstva u sopstvu (atmana u sebi samom) određuju smirenost, vladanje sobom, povučenost, strpljenje i sabranost. (B. IV. 4. 23.) Na drugim mestima se ističe specifičan eros spoznaje, strast za saznanjem. Analogno Sokratovoj brizi za dušu, kao najvažnijoj preokupaciji, *ātman* je nešto najdraže, najprisnije *(antaratara)*, bliže od najbližeg, jer je u samom središtu. Sve ostalo je propadljivo — otuda je jedino strast saznavaoca prava i ispunjiva. (B. I. 4. 8.)

[102] Upanišade govore i o podobnosti učitelja *(gurua)* da poučava. (Ma. VII, 9.)

Drugi deo

FILOZOFIJA UPANIŠADA

Filozofske ideje upanišada pokušaćemo da izložimo i istražimo u sklopu nekoliko tema. Kao i u drugim slučajevima kad je reč o filozofskom mišljenju, linearni sled u izlaganju je istraživačka konvencija koja razdvaja ono što je izvorno dato u jedinstvu.

Upanišadske ideje nastale su u određenom sledu a mi ih izlažemo u zatečenom stanju, kao jednu zaustavljenu strukturu. Međutim, to je jedini način da izložimo ukupan sadržaj. Najpre stoga što nije posredi jedan tekst i jedno učenje, zatim, jer se vremenski sled ne poklapa sa logičkim i, treće, jer se u pojedinim dijalozima izlaže čitav spektar tema (od kosmoloških i ontoloških, do etičkih i epistemoloških).

Sistematsko izlaganje se zato mora više puta vraćati na isti dijalog, izdvajajući čas jednu, čas drugu misao.

Pojedini istraživači smatraju da je kosmološko pitanje (šta je prvo, otkud mnoštvo koje čini svet) pokretač upanišadskog filozofiranja.

No, stvarna novina upanišadskog mišljenja je u davanju odgovora na fizičko pitanje (osnove i reda u zbivanju), a potom i ontološko pitanje: šta je bitno, šta je krajnja, nepropadljiva zbilja.

U našem razmatranju uveli smo distinkciju između počela i osnove,[103)] pošto se ta dva određenja u pojedinim slučajevima ne poklapaju. Pra-tvar i osnovna tvar se nekad poklapaju, a nekad određuju odvojeno. Otuda se ne možemo složiti sa Ranadeom (47/75)

[103)] Govoreći grčki, između *arche* i *physisa.*

da, kad upanišadski mislioci govore o osnovi svih stvari (u smislu osnovne tvari), to onda implicira i elemente iz kojih (kao prvih) nastaje svet.

U nizu slučajeva u samim upanišadama jasno razlikujemo stavove u kojima je reč o onom što beše na početku *(agra)*, od određenja „elemenata" *(bhūta)* koji su osnova zbivanja. Takođe se izdvaja ontološko pitanje (o biti i sveobuhvatnom) u odnosu na pitanja o početku i osnovi sveta, naročito u dijalozima u kojima se polazi od počela i osnove da bi se došlo do ontološke teme. Kako smo već rekli, elemente o kojima je ovde reč ne treba shvatiti kao elemente u savremenom značenju te reči, jer njihovo značenje je u prvom redu vezano za problem bivstvene, a ne fizičko-hemijske strukture zbilje.[104)] Na osnovu tih razmatranja dolazi se i do ontoloških pitanja i odgovora, ali sada osamostaljenih u odnosu na problematiku elemenata.

[104)] „. . . Velika učenja o bitku i metafizike proteklih milenijuma o vatri, materiji, duhu, o tokovima svetskih zbivanja itd.", veli Jaspers (78/148), „nisu (se) iscrple u nekom predmetnom znanju, kako su ih često shvatili, a tako shvaćene, one su potpuno pogrešne, nego su one bile šifrovano pismo bitka . . . što su ljudi ubrzo počeli da smatraju za određenu objektivnost, za istinsko biće."

KOSMOLOGIJA

Kosmološka razmatranja u upanišadama usredsređena su na traženje odgovora na pitanje šta bejaše prvo i otkud uopšte nešto. Pojedini indijski istraživači (Barua, Ranade) podlegli su doksografskom iskušenju da upanišadske ideje izlože po redosledu shvatanja analogno presokratovcima (voda, vazduh, vatra, itd.). Međutim, nema posebnog razloga za to, budući da je primerenije pridržavati se redosleda koga sugeriše relativna starost pojedinih upanišada.

Bhataćharja *(Bhattaćharyya,* 73/2) nam je skrenuo pažnju da se indijske kosmogonije mogu svrstati u tri grupe:

a) one koje početak traže u nekom materijalnom principu (kao što je voda, zemlja, vatra, etar, itd.),

b) one u kojima je kao prvi označen neki apstraktni princip (kao haos, vreme, noć, žudnja, ne-biće),

c) i konačno, tipično mitske (u kojima na početku stoji božanstvo: *Prajāpati*, *Brahman*, *Viśvakarman*, itd.).

Bhataćharja zaključuje da je prvi tip kosmogonija najprimitivniji a da treći predstavlja poslednji stupanj u razvoju tih ideja (73/2). Videćemo da to, u stvari, nije tačno.

Ranade (47/75) deli upanišadske kosmogonije na dve grupe: one koje kao prvi određuju neki impersonalni princip i druge koje personalistički tumače počelo sveta.

Smatramo da se osim kosmogonija, u upanišadama nalaze i samostalna, kosmološka shvatanja. Prema tome, u ovom poglavlju ćemo istraživati kosmološke ideje upanišada.

U upanišadama nalazimo ponovljena i neka od shvatanja iz himni i *brāhmaṇa*. Međutim, mi ćemo se ovde pozabaviti upanišadskim idejama koje ne nalazimo u ranijim tekstovima. To znači da ćemo ostaviti po strani stavove u kojima se kao prvi javlja personalizovan princip, (demijurg), ili elemenat sa personalizovanim svojstvima (npr. voda koja tapasom, ili htenjem sebe preobražava, ili umnaža). U te stavove spadaju oni u kojima se kombinuju apstraktan i mitsko-ritualni način predstavljanja.

Osvrnimo se najpre na shvatanja u kojima se kao prvi određuju elementi.[105)]

„Svet najpre beše samo voda, iz vode isteče zbiljsko. *Brahman* je zbiljski. Iz *brahmana* (isteče) *Prajāpati*, iz *Prajāpatija* bogovi." (B. V. 5. 1.)

Stari demijurg iz veda, *Prajāpati*, u ovoj upanišadskoj listi je sada na trećem mestu. Karakteristično je takođe da se ovde po prvi put nastajanje (iz vode) opisuje kao fizički proces — isticanje *(sṛj)* — a ne kao posledica žudnje ili htenja. Ranade i drugi autori nalazili su u ovom stavu analogiju sa Talesom.

Pri tome, promakle su im i neke bitne razlike. Prvo, to da je iz vode (u upanišadskom odlomku) isteklo *(sṛjanta)* zbiljsko, „bićevito" *(satya)*, što će reći da se od vode dolazi do opštijeg određenja ukupne

[105)] Povodom ovih shvatanja iskrsavale su razlike u tumačenju, s tim što su klasični komentatori zastupali teističko tumačenje. Ranade izričito podvlači nameru da se otrese teološki nastrojenih komentatora (kao što su, od uglednijih, klasičnih, *Śaṅkara* i *Rāmānuja)* koji su i u slučajevima čisto materijalističkih ideja, ove tumačili teistički. U prethodnim odeljcima već smo objasnili kako je to bilo moguće na osnovu kontinuiteta u upotrebi pojedinih termina.

Među presokratovcima Parmenid je smatrao da zbilja nije mogla proizaći iz nezbiljskog, niti mnoštvo iz jednog. Empedoklo je držao da početnog jedinstva nikad i nije bilo, već da su oduvek postojale četiri tvari koje on označava imenima bogova. To su *Zeus*, *Hera*, *Aidoneus* i *Nestis*, ili vatra, vazduh, zemlja i voda. Između njih je prostor koji nije shvaćen kao čista praznina. (Prema 25/324.) U tom smislu i sans. *akaša* je prostorno-tvarni pojam, jer označava i prostor i specifičnu finu tvar (kao gr. *aither)*.

zbilje. Brahman, *Prajāpati* i ostali bogovi su nasleđeni iz brahmana, te se autor oseća dužnim da i njih uvrsti u sled nastanka, odmah posle opšteg određenja.

U *Ćhandogya-up*. srećemo određenja početka *(agra)* i kao bića *(sat)* i kao ne-bića *(asat)*. Ova određenja bi se *stricto sensu* pre mogla smatrati kosmogonijskim, ali ih navodimo zbog karakterističnosti.

„Na početku ovaj (svet) beše ne-biće *(asat)*. On postade biće *(sat)* i rastaše. Pretvori se u jaje. Počivaše godinu dana i raspoluti se." (Ćh. III. 19. 1.) Od raspolućenog svetskog jajeta nastadoše zemlja i nebo.

Klasični komentatori su prvi stav tumačili kao da je svet na početku bio bez imena i oblika (nemanifestan), a ne apsolutno ne-biće. Međutim, izgleda da takvo tumačenje ne stoji, i to iz dva razloga. Prvo, da je hteo, nepoznati autor je mogao specifikovati svoj stav, budući da je idiom ime-i-oblik *(nāma-rūpa)* bio u upotrebi već od *Bṛhad.-up*. Drugo, da se ova nijansa podrazumevala ne bi Udalaka (Ćh. VI. 2) u istoj upanišadi polemisao sa takvim stavom, ističući da ne može biće proizaći iz nebića.

Naime, ukoliko bi se u navedenom stavu pod *asat* podrazumevao samo svet u nemanifestnom obliku (kako to tumači i Radakrišnan u svom komentaru — 33/399), onda bi ovaj prelaz od sveta, kao (ne) bića bez imena i oblika, u manifestni svet (bića), bio razumljiv i Udalaki.

Ideju da na početku stoji nebiće nalazimo i u *Taittirīya-up*.

„Nebiće beše ovaj (svet) na početku. Iz njega je biće proizašlo. Ono načini sebe samo."[106)] (T. II. 1.)

[106)] U ovom sklopu reč *ātman* se javlja u značenju povratne zamenice „sebe" pa rečenica glasi: „Ono načini sebe samo *(tad ātmānaṃ svayam akuruta)*." Da je *ātman* upotrebljeno u specifičnom upanišadskom značenju „sopstva" rečenica bi glasila: „Ono načini sebe sopstvom." Ipak, prevodioci se razilaze u razumevanju i prevođenju ovog stava.

Dojsen (45/231) se opredeljuje za prvo značenje *(Er schuf sich selbst wohl aus sich selbst)* i naznačuje u prevodu različite

U prethodnim razmatranjima naveli smo stav iz „Himne stvaranja" da na početku ne beše ni biće ni nebiće. U kojoj meri je pitanje: „šta bejaše prvo", zaokupljalo upanišadske mislioce vidimo po tome što je zabeležena i četvrta alternativa mogućih odgovora.[107]

Biće

U dijalogu sa svojim sinom Švetaketuom, Udalaka izlaže suprotna shvatanja.

„Na početku, dragi moj, beše samo biće *(sat)*,[108] jedno jedino. Neki vele: — Na početku beše samo nebiće, jedno jedino. Iz toga nebića nastade biće? Ali, zaista,

upotrebe *ātmana:* kao povratne zamenice — i kao sopstva *(Selbst)*.

Mada se u engleskom imenice ne pišu velikim slovom, Maks Miler (3, II/58) koristi sličan postupak *(self-Self)*, ali se u prevođenju navedenog stava opredeljuje za drugo značenje (Ono načini sebe svojim Sopstvom — *That made itself its Self)*. Pojedini prevodioci (Hjum, Radakrišnan) se udaljuju od ovog smisla pa upotrebljavaju specifično značenje reči *ātman* — duša, (koje ovde svakako ne stoji) pa dobijamo: „Ono načini sebe dušom" (obično velikim slovom — *Soul* — da bi se asociralo značenje „svetska" Duša).

Po svemu sudeći, u navedenom stavu se htela podvući autohtonost bića (nastajanje iz sebe samog) ili samobitnost (sopstvo) bića, a ne izricanje bića kao (svetske) duše ili duha.

Inače o nastanku bića iz nebića je zanimljiv po tome što izriče mogućnost koju odbijaju i Udalaka (vidi str. 105) i Parmenid i Melis. Tako Parmenid veli:

„Kako i odakle se ono uvećalo? Neću ti dopustiti da kažeš ili misliš da je iz ne-bitka; jer se ne može izgovoriti niti misliti da ne-postojeće jeste. I kakva bi ga potreba nagnala da raste kasnije, pre nego ranije, ni sa čim počinjući?" (Fr. 8.)

Melis: „Štagod je (jednom) bilo, uvek je bilo i uvek će biti. Jer ako je postalo, nužno je moralo biti ništa pre nego što je postalo. Ali, ako jednom bejaše ništa, ni na koji način ne bi iz ništa moglo nastati nešto." (Fr. 1 — prema 81.)

[107] „Na početku tu ne beše ničeg *(na kiṃćana)*," piše u *Brhad.-up.* (I. 2. 1.) No, ovaj stav nismo posebno uzeli u razmatranje zbog toga što je dalje objašnjenje nastajanja dato u vidu kosmogonije.

[108] U upanišadama termin *sat* se javlja i u značenju „bitak" i u značenju „biće", o čemu će biti više reči u odeljku posvećenom ontološkim pitanjima.

dragi moj, može li biti tako? Kako bi biće moglo nastati iz nebića? Naprotiv, na početku beše samo biće, jedno jedino." (Ch. 2. 1—2.)

U vezi sa tim postavlja se i pitanje treba li kosmološki problem da smatramo samo prvobitnim oblikom pitanja o biću, ili ono ima nezavisnu vrednost i značenje. Drugim rečima, da li se Indijci pitaju o početku *(agra)*, a Grci o počelu *(arche)*, zato što još ne umeju da postave pitanje o biću kao biću, ili stoga što to naprosto smatraju važnijim.

Jer, vidimo da Udalaka već vlada pojmom bitka i bića,[109] ali postavlja ovde najpre kosmološki problem. Dok su jedni tražili početak u tvari za koju se moglo pretpostaviti da je osnova sveg potonjeg nastanka, a drugi u nebiću, pretpostavljajući da je nečemu moralo prethoditi ništa, Udalaka smatra da je prelaz od nebića na biće neshvatljiv i nemoguć.

Kod Udalake su kosmološka, „fizička" i ontološka tema u sprezi. On stavlja biće na početak, a da bi objasnio nastajanje [110] i bit bića služi se biološkim, fizičkim i hemijskim primerima.[111]

Ātman

U jednom odeljku *Taitt.-up.* nailazimo na pokušaj da se počelo — iz koga proizlaze elementi, zajedno sa živim svetom — imenuje kao *ātman*. Posebno je značajno što se razvoj postavlja tako da najpre nastaje neorganski svet, a potom organski.

„Iz ovog *ātmana* proizašlo *(sambhūti)* je *ākāśa*, iz *ākāśe* vazduh *(vayu)*, iz vazduha oganj *(agni)*, iz

[109] Na osnovu toga on kaže: „Sva ova bića *(prajā)*, dragi moj, imaju koren *(mūla)* — bitak-im-je-stanište *(sad-āyatana)*, bitak-im-je-osnova *(sat-pratiṣṭha)*." (Ch. VI. 8. 4.)

[110] U ovom razmatranju ostavljamo po strani što je njegovo objašnjenje nastajanja pretežno kosmogonijsko, zbog uvođenja motivacije za umnožavanjem u prvobitno biće.

[111] *Ćhand.-up.* VI. 11, 12, 13.

ognja voda *(ap)*, iz vode zemlja *(pṛthivī)*, iz zemlje biljke *(ošadhi)* iz biljki hrana *(anna)*, iz hrane *puruša*."[112] (T. II. 1)

Da bismo razumeli značenja u kojima se javlja termin *ātman* u upanišadama, potrebno je ukazati ne samo na ono značenje koje pojedini istraživači poglavito ističu i koje i mi uzimamo kao karakteristično — sopstvo, u značenju „transcendentnog subjekta," ili biti čoveka. Ovde vidimo da *ātman* predstavlja bit sveta u kosmološkom smislu, kao ono prvo iz čega je nastalo sve ostalo.

Na drugim mestima (B. I. 4. 1 — A. I. 1. 1) nalazimo kosmogonijsko određenje *ātmana*, kao stvaraoca (demijurga) sa personalizovanim svojstvima.[113]

Brahman

Relativno kasno (tj. u *Maitrī-up.* — poslednjoj i najmlađoj od trinaest klasičnih upanišada) nalazimo određenje brahmana kao kosmološkog počela.[114]

„Na početku, uistinu, ovaj svet beše brahman, bezgraničan *(ananta)*, . . . Neshvatljiva *(anūhya)* je ta krajnja suština *(paramātman)* bezgranična, nerođena; ne može se promisliti niti zamisliti ono čija je suština akaša *(ākāśātman)*. Sa raspadom svega, samo ona ostaje budna *(jāgarti)*. Tako iz ove akaše ona pobuđuje *(bodhayati)* svet koji se sastoji samo od misli." (Ma. VI. 17.)[115]

[112] Kako se vidi iz daljeg teksta, *puruša* ovde označava uopšte biće koje ima glavu, telo i udove. Dakle, tu ne bi odgovarala ni reč „čovek" ni reč „osoba" (engl. *person)*, koja još više promašuje smisao. U takvim slučajevima je bolje zadržati sans. termin i posebno mu objasniti smisao u datom kontekstu.

[113] „Atman, uistinu, beše jedini na početku . . . On mišljaše: da otpustim (ili „stvorim" — *srjā*) sada svetove." (A. I. 1. 1)

[114] Brahman se određuje kao početak i u *Brhad.-up.* (I. 4. 10—11), ali sa personalnim svojstvima.

[115] Uz put, vidimo da u kasnim upanišadama jačaju idealističke tendencije.

Ovo je jedini stav u klasičnim upanišadama koji nagoveštava kasniju ideju periodičnog nastajanja i nestajanja sveta u celini. Za razliku od pojedinih presokratovaca[116] i stava koji će biti dominantan u većini kasnijih indijskih filozofskih i religijskih učenja, u upanišadama (osim navedenog) ne nalazimo izričit stav da se stvaranje i nastanak sveta ponavljaju, već samo nastajanje i nestajanje pojedinih stvari. Upanišade ističu ciklično shvatanje zbivanja i čovekove egzistencije, ali nastanak sveta, osim ovde, ne određuju kao ponavljanje ciklusa.

[116] Anaksimen, Heraklit i Empedokle.

OSNOVA ZBIVANJA

Iako u nizu slučajeva, na pitanje o početku i pitanje o tvarno-energetskoj osnovi sveg zbivanja, dobijamo jedinstven odgovor, upanišade o tome često govore odvojeno i nezavisno. Smatramo neopravdanim što svi istraživači prelaze preko ove distinkcije.

1) Na prvi pogled izgleda da ono što je prvo mora biti i osnovno. To jeste slučaj kada je kao prvi postavljen neki tvarno-energetski princip koji je potom i osnova sveg zbivanja. Međutim, i unutar ovih određenja vidimo da se jedan element može javiti kao početni, ali da osnovu zbivanja čine svi elementi zajedno, dakle i oni koji nastaju u sledu iz početnog elementa. Drugo, kad je na početak stavljen neki apstraktan princip *(ātman* ili nebiće — *asat)* tada tvarno-energetska osnova proishodi iz njega.

2) U upanišadama nalazimo dva načina određenja osnove: u vidu jednog ili nekoliko „elemenata"[117] *(bhūta)*, ili u vidu jednog opšteg entiteta na kome počivaju „potka i osnova" *(otaṃ ća protaṃ)* sveta.

U Indiji, kao i u Grčkoj, nalazimo približno tri pristupa u određenju osnovnog elementa.

Za prvi pristup karakteristično je da ističe jedan elemenat kao osnovni (eventualno i kao prvi, u kosmološkom smislu), dok su ostali elementi izvedeni. Drugi tip shvatanja ističe dva elementa kao osnovna, jedan za fizički svet, drugi za živi svet i čoveka. Treća grupa shvatanja uzima tri ili više elemenata kao osnovne, pri čemu je, eventualno, jedan od njih prvi u kosmološkom smislu.

3) *Bhūta*[118] dolazi od korena *bhū* (rasti, bujati, bivati, postajati, nastajati) i može značiti postalost, nastalost, zbivanje, događaj (u srednjem rodu: ono što jeste ili postoji, ili živo biće), a takođe i „elemenat" u smislu o kome je ovde reč.

Ređe se upotrebljava reč *mātra* (P. IV. 8) koja u srednjem rodu označava elemenat, elementarnu tvar, a u ženskom rodu *(mātrā)* meru (količinu, veličinu, trajanje, broj).

Bhūta u upanišadama označava i bića uopšte *(sarva--bhūta* — sva bića), tj. ono što mi nazivamo prirodom. Ukupnu pojavnost označava reč *sarva* (sve), ekvivalent grčkom *panta*.

Svet može biti *para-loka*[119], (tj. onaj svet, svet bogova, mrtvih i astralni svet) i *loka* (ovaj svet).

U kasnijim upanišadama (A. V. 4 — Ma. III. 2) elementi o kojima ovde govorimo nazivaju se grubim elementima *(mahā-bhūta)*, pa se pored njih pominju i pet „suptilnih elemenata" *(tanmātra)*.

Pošto je učenje o tanmatrama razrađeno u *sāṃkhyi*, smatra se da ono i nije tipično upanišadsko. Pet tanmatra su: zvuk *(śabda)*, taktilni kvalitet *(sparśa)*, boja ili obličje *(rūpa)*, ukus *(rasa)* i miris *(gandha)*. Njihovom akumulacijom i kombinacijama nastaju „grubi elementi" *(mahā-bhūta)*, tj. *ākāśa*, vazduh, vatra, voda

---

117) Termin „elementi" (iako nije primeren) upotrebljavamo jer je već uobičajen u prikazima iste teme u grčkoj tradiciji. Pri tom, kako smo upozorili, ovi „elementi" po značenju ne odgovaraju današnjoj fizičko-hemijskoj nomenklaturi, niti ih, pak, treba izjednačiti sa empirijskim pojavama (vatrom, vodom, vazduhom u uobičajenom smislu). Konceptualno, oni su najbliži našem pojmu agregatnih stanja.

118) *Bhūta* je po korenu i značenju blisko grčkom „*physis*", koje dolazi od korena *phy*, a označava proces rastenja, nastajanje *(genesis)*, tvarnu osnovu i počelo *(archē)* i unutarnji princip, red, ili strukturu zbivanja *(kinēsis)*, ili bića *(ta onta)*.

119) Termin *para* (drugi, viši) odgovara upotrebi grčkog *para* (mimo, pokraj) u našoj terminologiji. Preovlađujuće značenje je vezano za onostranost i u vremenskom i u prostornom smislu.

i zemlja.[120] Time se objašnjavaju dve stvari. Prvo, da grubi elementi imaju različita (opažljiva) svojstva u određenom odnosu, i drugo, sama činjenica opažanja (percepcije), budući da ovi kvaliteti mogu biti opaženi jednim od odgovarajućih pet čula.

Treba imati u vidu da se u starijim upanišadama ova dva problema (različitih kvaliteta stvari i njihove percepcije) rešavaju nešto drugačije, ali ne manje uspešno nego u *sāṃkhyi,* iako ne tako sistematično. Tako npr. u *Chāndogya-up.* (VI. 4—6) različite kvalitete fizičkih objekata i proces asimilacije u organizmu objašnjava odgovarajuće prisustvo svojstava tri osnovna elementa čijom kombinacijom nastaje sve pojavno *(ābhūta).*

Problem opažanja i saznanja se rešava u *Kauṣītakī-up.* (III. 4—9) dovođenjem u vezu svojstva elemenata *(bhūta-mātrā)*[121] i saznajnih, odnosno čulnih funkcija *(prajñā-mātrā),* koje omogućuje i objedinjuje inteligencija *(prajñā).*[122]

ELEMENTI

1) Određenje jednog elementa kao osnove sveg zbivanja vezivano je za gasovitu i tečnu tvar, kao i za specifičan „finotvarni" elemenat prostornosti, *ākāśa.*

a) U jednom filozofskom nadmetanju u *Bṛhad.-up.* (III. 7. 1—2) Udalaka Aruni traži od Jađnjavalkje da označi nit *(sūtra)* sveta, tj. ono što povezuje i drži

[120] Tanmatre logički prethode grubim elementima, jer mi nemamo nikakvo iskustvo o njima, nezavisno od konkretnih elemenata (akaśe, vazduha, vatre, vode i zemlje), ili stvari. U kasnijim tekstovima (npr. *Tattvakaumudī.* 5. — komentar *Vāćaspati Miśre* na *Sāṃkhya-kārike* — IX vek) se veli da *yogin* može imati neposredno iskustvo tanmatri nezavisno od grubih elemenata i opažanja. No, tada je reč o unutrašnjem iskustvu samih svojstava čulnog opažanja, odnosno psiho-energetskih naboja koji odgovaraju ovim kvalitetima.

[121] *Mātrā* — ovde se reč javlja u ženskom rodu, u značenju jedinice, člana kategorije.

[122] Ova shvatanja i njihovu analogiju sa Empedoklovim idejama istraživaćemo kasnije, u odeljku posvećenom problemu saznanja.

sva bića na okupu, poput niti u ogrlici. Na to ovaj odgovara da *vāyu* drži skupa ovaj i onaj svet i sva bića.

b) U dijalogu *Pravāhana Jaivali*-ja i *Śilaka Śālāvatye* na pitanje šta je utok *(gati)* ovom svetu, *Jaivali* kaže: „*Ākāśa,* jer sva bića *(bhūtāni)* proizlaze *(samutpad)* iz *ākāśe* i nestaju *(pratyastam)* u *ākāśi.* Jer *ākāśa* ih nadmaša *(jyāyas), ākāśa* im je krajnji ishod *(parāyaṇa).*" (Ch. I. 9. 1.)

Ovaj stav omogućen je specifičnim indijskim terminom *ākāśa,* koji označava i prostornu i finotvarnu (eteričku) komponentu zbivanja. *Akāśā* je, dakle, i prostorni totalitet i supratvarni element.[123]

c) U nešto različitom kontekstu u *Chānd.-up.* (VII. 10. 1) *Sanatkumāra,* u razgovoru sa *Nāradom,* navodi shvatanje koje su, kako izgleda, zastupali i drugi. Ovde se voda ne javlja u kosmološkoj funkciji, kao ono prvo, već u „fizičkoj", kao ono osnovno.

„Voda su ti očvrsnuti oblici zemlje, atmosfere, neba, planina, bogova i ljudi, zverinja i ptica, trave i drveća, životinja, zajedno sa crvima, mušicama i mravima. Voda su svi ti očvrsnuti oblici *(mūrti).*"

Vidimo da Jađnjavalkja i Sanatkumara jedan elemenat izdvajaju kao osnovu fizičkih i organskih pojava. Međutim, njihova određenja data su u izvesnom sledu u kome su ova određenja usputna i preliminarna, tj. „fizička" određenja su deo nabrajanja kojim se na kraju dolazi do opštijih odredbi.

d) U kasnijim upanišadama *(Praśna, Śvetāśvatara* i *Maitrī)* nalazimo apstraktna određenja pratvari *(prakṛti),* osnove *(pradhāna),* tvarnosti *(mūrti)* i materije *(rayi)* kao osnove svega. Ali, tu se i polarizuju shvatanja o materijalnom svetu.

[123] U *Ait.-br.* (III. 42. 1) i *Śat.-br.* (III. 3. 2. 19) *ākāśa* označava područje između neba i zemlje, dok finotvarni smisao *ākāśe* nalazimo pretežno u upanišadama.

Dok se u *Praśni* ontološka zbiljnost materijalnosti ne dovodi u pitanje[124], u *Śvetāśvatari* (I. 10) se iz propadljivosti entiteta zaključuje da je osnova *(pradhana)* propadljiva *(kšara)*, ili da je pratvar *(prakṛti)* privid *(māyā)*. (Ś. IV. 10.)

Termini *pradhāna* i *prakṛti* igraju važnu ulogu u *sāṃkhyi*. No, uprkos terminološkim sličnostima, vidimo karakterističnu razliku — u *sāṃkhyi pradhāna* i *prakṛti* nisu ni prolazne, niti iluzorne.

2) Raikva (Ćh. IV. 3. 1—4) izriče dva posebna, iako povezana elementa, kao osnovu fizičkog zbivanja i biopsihičkih funkcija. Prema njemu, *vāyu* apsorbuje *(saṃvṛṇoti)*, obuhvata-u-sebe *(saṃvarga)* sve fizičke, a *prāṇa* psihičke i čulne funkcije. Pošto se o njegovom učenju sačuvao samo ovaj fragment, ne znamo da li je i u kojoj meri Raikva povezivao ova dva elementa — koji su inače srodni i povezani u drugim učenjima — ili ih je, pak, smatrao međusobno nesvodivim.

Videli smo, s druge strane, da je Jađnjavalkja (B. III. 7. 2) smatrao *vāyu* za nit koja povezuje sve postalosti *(bhūta)* u svetu, a udove kod čoveka. Po svemu sudeći prana je smatrana finijim aspektom gasovite tvarno-energetske osnove.

Sličnu temu nalazimo kod Anaksimena koji povezuje psihu i pneumu preko vazduha *(aēr)*, pa veli da kao što nas *psychē*, koja je *aēr*, povezuje (pojedinačno) i kontroliše, tako *pneuma* i *aēr* obuhvataju ceo kosmos. (Fr. 2.)

Ono što čini bliskom misao Raikve i Anaksimena jeste da obojica povlače analogiju između vazduha i daha, kao regulatora i osnove zbivanja u dve ravni — u svetu i čoveku. Srodnost i povezanost vazduha i daha, životnih i psihičkih funkcija (i sledstveno tome, povezanost i izmenljivost ovih termina) proizašla je u obe tradicije, po svemu sudeći, iz uočavanja nekih empirijskih veza.

[124]) „Materija *(rayi)* je sve ovo što je uobličeno i neuobličeno." (Pr. I. 5)

Uočeno je prvo to da je mrtav čovek „izdahnuo" i da je disanje povezano sa životom, kao jedna od primarnih funkcija. U upanišadama se veli da je između različitih psiho-somatskih funkcija disanje *(prāṇa)*[125]) najpreče (B. VI. 1), i drugo, da se čovekove funkcije u snu „svode" na disanje (Ćh. IV. 3. 3).

Kad je reč o Raikvi i Anaksimenu, treba ukazati još na neke razlike i sličnosti. Pre svega, Anaksimenovo shvatanje je celovito u tom smislu što on povezuje *psychē* i *pneumu* (tj. unutarnji i spoljašnji princip) u *aēru*, dok Raikva samo uspostavlja analogiju između *vāyua* i *prāṇe*. No, oni se slažu u jednoj drugoj odredbi, a to je da se, za razliku od svega ostalog, vazduh nikad ne smirujc i ne „zalazi". Otuda i označuju vazduh kao vetar *(vāyu)*, budući da ovaj predstavlja očitovanje tvarnosti i energičnosti vazduha.

I za Raikvu i za Anaksimena vazduh je „božanstven" (gr. *theos*, sans. *devatā)*. Kako smo već napomenuli, razumevanje ove „božanstvenosti" elemenata u grčkoj i indijskoj filozofiji stavlja nas pred teškoće. Vindelband to objašnjava potrebom filozofa da najvišem principu do koga su došli daju epitet božanstva. Veljačić to vezuje za stare iranske (predgrčke i predindijske) kultove, u kojima su elementi bili deificirani i obožavani kao bogovi. Drugi istraživači u tome vide prethodnicu kritike kojoj će kasnije (i u Grčkoj i u Indiji) biti izloženi bogovi vladajuće popularne religije tog vremena. Treći su u tome videli način da se potkrepi „oduhovljenost" i „energičnost" tvarnih principa, koja se provlačila kao eho personalizacije temeljnih zbivanja opisanih u mitu.

3) Kad je reč o nabrajanju većeg broja osnovnih elemenata, karakteristično je da u upanišadama nalazimo učenja o tri i o pet elemenata, dok razmatranja o četiri elementa uopšte ne nalazimo. Međutim, teško je pretpostaviti da i ova varijanta nije bila u opticaju,

[125]) Prana tu označava i disanje (kao životnu funkciju) i dah (kao životnu tvar blisku vazduhu).

tj. da su mogla biti izlagana učenja u kojima se javljaju tri, pa zatim pet elemenata, a da se ne jave koncepcije sa četiri elementa. Ovo utoliko pre što učenje o četiri elementa nalazimo kasnije, u budizmu.

Učenje o pet elemenata, kako ćemo videti, pokazalo se pogodnijim za uspostavljanje analogije mikro-makro-kosmos i objašnjenje saznanja i čulnih funkcija. Iz tih razloga ono je preovlađujuće u upanišadama, kao u kineskoj *yin-yang* teoriji.

a) Učenje o tri elementa izloženo je u jednom od najvažnijih upanišadskih dijaloga (Ćh. VI) u poukama koje Udalaka daje svom sinu Švetaketuu. On najpre govori o kosmologiji (Ćh. VI. 2), potom o tri elementa[126] kao o osnovi sveg zbivanja (VI. 3. 2—4; VI. 4), zatim o korespondenciji elemenata (fizičkih pojava — VI. 4; biološke reprodukcije — VI. 3. 1), fizioloških (VI. 5—7) i psihičkih funkcija (VI. 8), a na kraju o biti *(ātman)* zajedničkoj svim bićima (VI. 9—16).

Umnožavanjem bića *(sat)*, koje je prvo, nastaje, u sledu, najpre *tejas* (toplina, vatra) iz nje *ap* (tečnost, voda) a iz ove *anna* (čvrsta tvar, hrana). Kako smo već rekli u više navrata, a u tome se slažemo sa Belvalkarom i Ranadeom (48/226), ove termine ne treba shvatiti samo u konvencionalnom značenju (vatra, voda i hrana) već — uzimajući u obzir njihovu upotrebu dalje u izlaganju (Ćh. VI. 4) — kao oznaku energetsko-preobražavalačkog, tečnog i čvrstog supstrata zbivanja. No, ova osnova se pokreće u zbivanje tek pošto je oživljena „živim sopstvom" *(jīvātman)* bića, kada u trostrukom preobražavanju iz elemenata proishode pojedinačni entiteti (imena i oblici — *nāma-rūpa)*.

b) Sa izvesnim razlikama, učenje o pet elemenata nalazimo u upanišadama na više mesta[127].

[126]) U odeljku „Likovi i pojmovi" objasnili smo smisao termina *devatā*, te smatramo da nam stvarna depersonalizacija ovde dopušta da govorimo o „elementima", što čine i ostali istraživači, iako tu nije upotrebljen kasniji karakterističan termin *bhūta*, nego *devatā*.

[127]) Učenje o pet elemenata nalazimo u Grčkoj tek kod Aristotela (peti elemenat, *aithēr)*. Za Platona, *aithēr* je samo najčistiji oblik vazduha *(aēr)*.

Na primer u *Ait.-up.* (V. 4) navode se *pṛthivī* (zemlja), *vāyu* (vetar), *ākāśa* (etar), *ap* (voda) i *jyotis* (svetlost). U *Mun.-up.* (II. 1. 3) to su: *kha* (prostor), *vāyu, jyotis, ap* i *pṛthivī*.

U *Švet.-up.* (II. 12): *pṛthivī, ap, tejas* (vatra), *anila* (vazduh) i *kha* (prostor).

Po svemu sudeći, u ovim nabrajanjima nema bitnih razlika, pa su *tejas* i *jyotis* sinonimno upotrebljeni kao oznaka vatreno-toplotno-svetlosne osnove zbivanja, *vāyu* i *anila* za gasovitost, a *ākāśa* i *kha* kao sinonimi za eterično-prostorni aspekt dešavanja.

U *Taitt.-up.* nalazimo pokušaje sistematizacije i povezivanja elemenata sa ostalim petočlanim nizovima odredbi. Ustanovljuju se dve petočlane matrice, jedna vezana za fizički i živi svet *(adhi-bhūta)*, a druga za čoveka *(adhyātma)*. Ustanovivši ovu petostruku korespondenciju između različitih ravni zbilje, mislioci su zaključili da je sve *(sarva)* petostruko *(pāṅkta)*. (T. I. 7.)

NEPROPADLJIVO I BRAHMAN

Prelaz od „fizičkog" na apstraktno određenje osnove sveg zbivanja, jeste prelaz od „fizike" na ontologiju, tj. od određenja osnove zbivanja ka bitku. Tu srećemo stavove koje bismo mogli razmatrati i u odeljku posvećenom ontološkim idejama upanišada. Imajući to u vidu, osvrnućemo se na neke stavove iz upanišada koji predstavljaju određenja opšte osnove zbivanja, nezavisne od navedenih elemenata.

1) U dijalogu iz *Brhad.-up.* (III. 8. 7—8) Gargi pita Jađnjavalkju na čemu je izatkano *ākāša*, šta su njegova potka i osnova. Ovaj odgovara da znalci brahmana to nazivaju *akšara* (nepropadljivo) i podvlači da se to ne može opisati svojstvima elemenata: ono nije vazdušasto, niti eterično-prostorno („akašasto"), nije vodeno, niti vatreno.

8*

Dalje, on podvlači odsustvo svojstava koja bismo mogli pripisati personalizovanom principu — *akšara* je bez očiju i ušiju, bez glasa, duha, daha i ustiju. Takođe je izvan svih odredbi bića: nije kratko, niti dugo, nema unutrašnjosti, spoljašnosti, niti razmera.

Na taj način, polazeći od pitanja o osnovi, Jađnjavalkja dolazi do bitka bića. Ono po čemu sva bića jesu, to je s one strane svake bićevitosti.

2) U jednoj kasnijoj upanišadi *(Muṇḍaka)* nalazimo stavove koji nepropadljivo određuju pretežno u smislu osnove.

„Kao što pauk otpušta i privlači nit, kao što bilje niče iz zemlje, a dlake iz glave i tela čoveka, tako sve *(viśva)* proizlazi *(sambhū)* iz nepropadljivog". (Mu. I. 1. 7.)

U drugom stavu upotrebljen je sinonim za *akšara*, reč *avyaya* (nepromenljivo, nepropadljivo): „Ono što je nevidljivo, nedohvatljivo, bez porekla i boje, bez vida i sluha, ruku ili nogu, večno *(nitya)*, sveprožimajuće *(susūkšma)*, to je nepromenljivo *(avyaya)* koje sabrani smatraju matericom bića *(bhūtayoni)*." (Mu. I. 1. 6.)

Ili:

„Kao što iz bukteće vatre kuljaju hiljade sličnih varnica tako, dragi moj, bezbrojna bića *(bhāva)* proishode *(prajan)* iz nepropadljivog i vraćaju se onamo." (Mu. II. 1. 1.)

U ovim stavovima čitamo jedinstveno određenje osnove i bitka bića. Osnova više nije određena tvarno, kao materijalna, fizička osnova, već kao totalitet koji je bitak bića. U tom sklopu se i *brahman* javlja kao praosnova.

„Ono iz čega se ova bića rađaju, po čemu žive pošto su rođena, ono u šta se, odlazeći, stapaju . . . to je brahman." (T. III. 1.)

Ovo je upanišadskim misliocima omogućilo da dođu do dinamičkog pojma bitka, u kome nastajanje i nestajanje neće biti nemoguće kao u Parmenidovoj ontologiji.

RED U ZBIVANJU

U upanišadama nalazimo sprovedenu shemu preobražaja elemenata i na osnovu nje dosledno poimanje ukupnog zbivanja i čovekovog mesta u njemu. Prvo, preobražaji elemenata jednih u druge naviše i naniže, tj. između neba i zemlje, vode ka ideji kružnog toka ukupnog zbivanja. Drugo, uspostavljena je analogija osnovnih sastavaka sveta i čoveka — korespondencija između matrica sveta i čoveka. Treće, dolazi se do zaključka da se psihofizička celina čoveka razlaže posle smrti, s tim što jedan aspekt prelazi put naviše i naniže, tj. ponovo se vraća u nova otelovljenja. Ali upanišade ne ostaju na tome (kao uostalom ni pitagorejci, Empedokle ili Platon) već nas dovode i pred pitanje može li čovek konačno završiti sudbinu bivanja u svetovima?

PREOBRAŽAJI ELEMENATA

Preobražaji ili proishođenja elemenata jednih iz drugih izloženi su, kako u kosmološkim objašnjenjima, tako i u određenjima procesa koji se aktualno odvijaju.

Pored toga, nalazimo i apstraktna određenja reda u zbivanju, preko principa koji predstavlja inherentnu pravilnost i sled u zbivanju.

1) Među kosmološkim učenjima već smo pomenuli Udalakinu koncepciju nastanka elemenata iz bića. U fazi preobražaja — u kojoj se tri elementa pojavljuju kao trostrukost (trostručenje, *trivṛt-karaṇa)* svih entiteta — objašnjeno je kako se ovi preobražaji ispolja-

vaju u fizičkim pojavama. (Ćh. VI. 4.) Biološka reprodukcija takođe ima tri vida: rađanje iz jajeta, iz drugog bića, i iz klice. (Ćh. VI. 3. 1.) Asimilacijom, tri elementa se dele na po tri različita kvaliteta i ulaze u fiziološki opticaj organizma. (VI. 5—6.) Udalaka zaključuje svoje fizičko, biološko, fiziološko i psihološko izlaganje opticaja elemenata ontološkim zaključkom, koji posredno sledi iz kosmološkog stava da su elementi nastali umnožavanjem bića.

On veli da nema ničeg izvan preobražaja ova tri elementa — sve što se pojavljuje kao crveno je oblik topline, sve što je belo jeste oblik tečnosti, a tamno oblik čvrste tvari. Na osnovu toga dolazi se do opšteg zaključka: i ono što je nespoznato *(avijñāta)* samo je sklop *(samāsa)* ovih triju. (Ćh. VI. 4. 7.) Preobražajima tri elementa objašnjava se i anatomija i fiziologija čoveka.

Pošto je objasnio uzlazni put preobražaja elemenata, tj. njihovu evoluciju (iz bića) i preobražaje, Udalaka ukazuje i na obrnuti sled preobražaja (involuciju) elemenata.

„Kad je hrana izdanak, tragaj za vodom kao korenom, sa vodom kao izdankom tragaj za vatrom kao korenom, sa vatrom kao izdankom tragaj za bićem kao korenom." (Ćh. VI. 8. 4.)

2) U celini uzev, kad je jednom ustanovljen redosled nastajanja, upanišade se ne bave detaljno preobražajem elemenata, iako mestimice dodiruju ovo pitanje u traženju osnove. Međutim, očigledno je da one razlikuju dve faze u kretanju, odnosno preobražavanju elemenata: proishođenje, ili nastajanje *(sambhū)*[128] jednih iz drugih i vraćanje *(gati)*[129] u osnovu; tj. pridolaženje *(samutpada)* i preokretanje *(pratyastaṃ yā)* u osnovu.[130]

Kad je reč o vezi organskog i neorganskog sveta, u pojedinim stavovima su organski elementi i bića

---

128) T. II. 1.

129) Ch. I. 8 4—8.

130) Ch. I. 9. 1.

shvaćeni kao prirodan nastavak preobražaja neorganskih elemenata.[131] Iz biti *(ātman)* nastaje *ākāša*, iz *ākāše* vetar, iz vetra vatra, iz vatre voda, iz vode zemlja, iz zemlje bilje, iz bilja hrana, iz hrane biće s udovima. (T. II. 1.)

No, daleko važnija od ove „linearne" koncepcije bila je ideja o korespondenciji sveta i čoveka.

ČOVEK I SVET

Korespondencija različitih planova, ili shematski sređenjih analogija, na relaciji mikro-makrokosmos (odnosno veze organizmičkih, fizičkih i astralnih odrednica), bili su jedna od osnovnih preokupacija teorijskog mišljenja starog veka.[132]

Ova učenja bila su rukovođena idejom da se iznađe jedinstvena osnova i princip objašnjavanja svih pojava. Različite matrice (sa 3, 4, 5 ili 7 odrednica) vazda imaju na umu isti cilj — stvoriti jedinstven, harmoničan sistem stavova u koji bismo skladno uklopili sve što znamo o svetu i čoveku. Različite sheme, zasnovane na ovom principu, srećemo u skoro svim starim kulturama, od Kine[133], preko Indije i Persije[134], do Grčke.

---

131) Kako vidimo, upanišade prave razliku između „oživljenosti" u motoričko-energetskom smislu i oživljenosti u biološkom smislu.

132) Projekcije shema i obrazaca jednog domena na objašnjenja pojava u drugom domenu nije isključiva specifičnost starog ili srednjeg veka. Analogne pojave nalazimo i u savremenoj nauci, u objašnjavanju bioloških ili psihičkih procesa („biologizam" u sociologiji, „sociologizam" u estetici ili filozofiji, „mehanicizam" u biologiji, „fiziologizam" ili „pacomorfizam" u psihologiji).

133) Do danas je svakako najbolje sačuvan ovakav sistem objašnjenja kineskog porekla (u kome srećemo drugih pet elemenata: zemlju, drvo, vatru, vodu i metal) na kome je počivala i tradicionalna kineska medicina (vidi npr. Ž. Bo: *Kineska medicina*, Beograd, 1975). Shematizam analogija kao sistem objašnjenja je bio ne manje uticajan i u evropskoj nauci sve do polovine XVIII veka (uporedi npr. sistem Paracelzijusovih biohemijskih i medicinskih učenja).

134) Tako nam Veljačić (26/221) skreće pažnju na paralelizam makro i mikrokosmosa u sedmočlanoj shemi iz staropersijskog dela

Na osnovu toga, mitska imaginacija i teorijsko mišljenje pokušavali su da objasne i razumeju odnos celine i delova i uspostave određene smislene veze između različitih ravni postojanja i bivanja.

Kad izdvojimo te ideje iz različitih upanišada, pred nama izranja jedan sistematičan sled shvatanja. Iako ne možemo biti sigurni koliko je on plod naše konstrukcije, a u kojoj meri je rekonstrukcija stvarnog (istorijskog) razvoja tih shvatanja, takva (re)konstrukcija je plodna iz dva razloga. Najpre stoga što unosi red u ideje koje nalazimo, tako reći, razbacane u pojedinim upanišadama i ukazuje na smislenu vezu između stavova čija srodnost na prvi pogled izgleda samo slučajna. Na taj način, pojedina shvatanja izranjaju kao delovi jedne misli u kojoj mitska imaginacija biva zamenjena filozofskim mišljenjem, a upanišadski „materijalizam" i „idealizam" se nadopunjuju u razvoju upanišadske identitetne filozofije. Drugo, to nam pruža ključ i za razumevanje analognih tema u drugim kulturama starog veka.

„Biofizička" shvatanja u upanišadama na prirodan način vode ontološkim i metafizičkim temama. Shvativši čoveka kao deo sveta, ili kao svet u malom koji podleže istom redu kao zbivanja sveta, ovi mislioci tražili su i našli neprolaznu bit sveta i čoveka i uspostavili znanje koje oslobađa straha od sudbine.

Kad analiziramo na koji se sve način i sa kojim značenjima ideja o korespondenciji i jedinstvu sveta i čoveka javlja u upanišadama, uočavamo približno pet različitih vidova ove ideje.

Prvi, uglavnom nasleđen iz preupanišadskih tekstova, jeste kosmološki. Drugi je vezan za objašnjenje čovekovih biofizioloških i psihičkih funkcija. Treći objašnjava saznanje korespondencijom čulnih funkcija,

---

Bundahišn i persijski uticaj na Hipokratovu medicinu i Platonovu Akademiju. U vreme tantrizma (V vek n.e.) u Indiji sve veći uticaj takođe stiče sedmočlana shema, čiji nagoveštaj nalazimo i u upanišadama. (Mu. II. 1. 8.)

elemenata i svojstava sveta. Četvrto, na osnovu svega toga dolazi se do ideje jedinstvenog regulatora zbivanja (unutarnji kontrolor - *antaryāmin)*, zajedničkog svetu i čoveku. Peto, smrt se objašnjava ili kao rastakanje čovekovog bića na funkcije koje se stapaju sa svojim analogonima u spoljnom svetu, ili kao svojevrstan put naviše i naniže u novo rođenje (analogno kružnom opticaju elemenata).

Na kraju, ideja o stapanju čoveka sa najvišom zbiljom — koja se delom zasniva na ideji korespondencije, a delom je nadilazi kroz mogućnost obustavljanja vraćanja i ponavljanja egzistencije — biva postulirana kao krajnja mogućnost čovekove egzistencije.

I) *Svet kao veliko biće* — Videli smo kako je u *Ṛg-vedskoj* himni *Purušasukta* (X. 90) nastanak sveta objašnjavan žrtvovanjem i komadanjem Puruše kao kosmičkog pra-bića. Sličnu, mitsku postavu nastanka sveta nalazimo i na nekoliko mesta u upanišadama. Tako u *Aitareya-up.* (I. 1) nalazimo opis nastanka fizičkih i bioloških elemenata iz delova tela svetskog *Puruše,* koga uobličuje kosmički *Ātman.* U sličnim primerima mitske imaginacije istraživači su obično videli samo slučajeve antropomorfizma u poimanju sveta. Međutim, dalji razvoj upanišadske misli daje nam osnove za nešto više, tj. da u tome vidimo prvi korak u postavljanju ideje o korespondenciji sveta i čoveka. Ako je prvi korak bio antropomorfnog karaktera (tj. projekcija telesne sheme čoveka na biće sveta), drugi korak je bio kosmomorfnog karaktera (tj. razumevanje čovekovih biopsihičkih funkcija u korespondenciji sa prirodnim entitetima).

II) *Čovek kao svet u malom* — U *Brhad.-up.* (III. 9. 28) Jađnjavalkja daje slikovito poređenje između različitih delova i funkcija drveća i čoveka. U drugoj postavi (K. VI. 1. — Ma. VI. 4) sam svet je predstavljen kao drvo u izvrnutom položaju, čiji je koren *brahman,* a stablo, grane i listovi entiteti sveta.

Dalji korak u okviru iste ideje je uspostavljanje dublje korespondencije između sveta i čoveka, uoča-

vanjem elemenata koji svojim preobražajima omogućuju jedinstveno objašnjenje zbivanja u svetu i različitih čovekovih funkcija.

Kako smo videli, kod Udalake se korespondencija uspostavlja preko tri elementa koji čine osnovu fizičkih, organskih i psihičkih zbivanja. Kod Raikve (Ćh. VI. 3. 1—4) i u *Bṛhad.-up.* (I. 5. 21) korespondencija je nagoveštena srodnošću *vāyua* i *prāṇe* kao energetsko-tvarnih osnova zbivanja u svetu i čoveku. U *Taitt.-up.* (I. 7) odrednice fizičkog sveta su sistematizovane u okviru petostruke matrice naspram koje stoji petočlana shema anatomskih, fizioloških i psihičkih odrednica čoveka. Tako se dolazi do generalnog zaključka. „Petostruko je zaista sve to. Petostrukim se petostruko postiže *(spṛṇoti)*." Dakle, petočlana korespondencija sveta i čoveka omogućuje njihovo temeljno ontološko jedinstvo.

III) *Korespondencija i saznanje* — Ova ideja je dalje razrađena u kasnijoj, *Kauṣītakī-up.* (III. 4—8.) Korespondencija između telesnih i psihičkih funkcija, na jednoj, i svojstava sveta, na drugoj strani, poslužila je i ontološkom utemeljenju saznanja. Ideja jedinstva subjekta i objekta (koju ćemo detaljnije istražiti u odeljku posvećenom problemima saznanja) zasnovana je na korespondenciji[135] jedinica saznajne funkcije *(prajñā-mātrā)* i jedinica materijalnog sveta *(bhūta-mātrā)*.

Govor obuhvata sva imena, dah mirise, oko oblike, uho zvuke, duh misli. Sve te funkcije obuhvaćene su saznajnom funkcijom *(prajñā)*.

Da nema *prajñā-mātrā,* ne bi bilo *bhūta-mātrā,* jer samo na osnovu jednih ne bi bio moguć nikakav oblik (tj. pojava). (Ka. III. 8.)

IV) *Unutarnji kontrolor* — Apstraktnijim postavljanjem ove teme, Jađnjavalkja (B. III. 7. 3—23) izriče bit koja nadilazi puku korespondenciju sveta i čoveka i

[135] Termin „korespondencija" ima ovde drugačiji smisao nego u teoriji saznanja istog imena, poznatoj u evropskoj tradiciji.

pojavljuje se kao „unutarnji pokretač" ili kontrolor *(antaryāmin)* sveta i čoveka.

„Onaj koji prebiva u svim bićima, od svih bića različan, koga nijedno biće ne zna, čije su obličje sva bića, koji sva bića iznutra pokreće *(antaro yamayati),* taj je tvoje sopstvo, *antaryāmin,* besmrtni." (B. III. 7. 15.)

Pored ostalog, *antaryāmin* je davao maha teološkim i mističkim interpretacijama. Takođe je omiljeno tumačenje ove ideje u smislu „svetskog duha".

Međutim, iz samog teksta vidimo da Jađnjavalkji nije stalo do „svetskog duha", već do izricanja jednog principa, jedinstvenog za fizički svet i samog čoveka. *Antaryāmin* sve *(sarva)* pokreće i upravlja *(yamaya)* i besmrtan je *(amṛta)*. Dakle, ima dve iste uloge kao Anaksimandrov (25/114) *apeiron,* koji pokreće i upravlja *(kybernon)* sve *(panta)* i besmrtan je *(athanaton)*. No, Jađnjavalkja ulazi u problem koji Anaksimandar ostavlja po strani, budući da je zaokupljen samo filozofijom prirode. Jedan opšti princip mora se odnositi, ne samo na predmete saznanja već i na samo razumevanje *(vijñāna),* ne samo na objekte već i na razum *(manas)*. (B. III. 7. 20, 22.)[136] U tome se ogleda temeljno jedinstvo sveta i čoveka.

V) *Smrt* — Konačno, jedinstvo sveta i čoveka se očituje i u smrti. Iz raznolikih opisa koje tu nalazimo, vidimo najpre to da ideja nadživljavanja nema, kako obično smatramo, spiritualističko već materijalističko polazište, tj. inspirisana je prvobitno održanjem materije i energije. Čovek je i sam uključen u preobražaje elemenata i ide „gore-dole". On prelazi put između zemlje i neba i obrnuto, jer podleže redu u zbivanju.

Mitska i religijska tradicija zastupale su jedno skoro vulgarno-materijalističko shvatanje, koje starije upanišade (B., Ćh., A., T.) prevazilaze razrađenom filo-

[136] Jađnjavalkji ne promiče ni paradoksalni karakter ove ideje. Otuda se antarjamin u krajnjoj liniji ne može opaziti, već (on) opaža, ne može se saznati, već (on) saznaje. (B. III.7.23.) Subjekt, kao subjekt, ne može biti objekt.

zofskom pozicijom, a mlađe (Ka., K., Š., Ma.) zamenjuju racionalnom teologijom.

Izdvojićemo sada osnovne opise smrti u upanišadama.

1) Za jedan tip shvatanja karakteristično je da se čovek razlaže na različite komponente od kojih se svaka stapa sa njoj pripadnom komponentom spoljnog sveta, dok *puruša* kao samostalna matrica ličnosti podleže reinkarniranju.

Kad čovek umre, njegov glas odlazi u vatru, dah u vetar, oko u sunce, duh u mesec, sluh na četiri strane, telo u zemlju, *ātman* u *ākāśu*, dlake glave u bilje, dlake tela u drveće, a krv i sperma u vodu. (B. III. 2. 13.)

2) Drugi opis ne govori o različitim komponentama čoveka, koje bi se jednokratno razišle i utopile u odgovarajuće elemente, već čovek prolazi, transformišući se, kroz različita stanja.

Govoreći o tome, upanišadski mislilac *Pravāhana Jaivali* (B. VI. 2. 15—16) ističe tri grupe ljudi koji, s obzirom na svoje znanje ili način života, imaju različitu sudbinu.

a) U prvu spadaju ljudi upućeni u znanje koje izlaže Đaivali, kao i oni koji žive u šumi i upražnjavaju veru istine *(śraddham satyam upāsate)*.[137]

Oni „dospevaju *(abhisambhavanti)* u plamen *(arći)*[138], iz plamena u dan, iz dana u prvu polovinu meseca,[139] iz prve polovine meseca u šest meseci[140]

[137] Ove dve kategorije ljudi su svrstane u istu grupu i na drugim mestima. (Ćh. V. 10.1. — Mun. I. 2.11. — P. I. 10.)

[138] Ovo shvatanje je bilo povezano sa praksom kremacije.

[139] *Apūryamāṇa-pakša* — prvih četrnaest dana lunarnog Meseca, od mladog do punog Meseca. Za razliku od engleskog i nemačkog, kod nas ista reč označava i nebesko telo i kalendarsku jedinicu. Terminološka razlika je, po svemu sudeći, uvedena kad se sa lunarnog kalendara prešlo na solarni, u kome meseci nemaju 28. dana, tj. ne poklapaju se sa lunacijom.

[140] U ovom redosledu mogu se prepoznati koreni tradicije i nekih običaja koji su se u nekim krajevima održali do danas (pomeni mrtvima: posle šest nedelja, šest meseci, itd).

severne sunčeve putanje, iz ovih šest meseci u svet bogova *(deva-loka)*, iz sveta bogova u Sunce,[141] iz Sunca u munju *(vaidyuta)*. Kad tu dospe, duhovni deo ličnosti *(purušo mānasaḥ)* vodi ga u svet Brahmana *(brahma-loka)*.[142] U tom svetu nadalje prebivaju. Iz ovog nema vraćanja.“ (B. VI. 2. 15.)

b) Drugu grupu predstavljaju ljudi koji prinose žrtve, daju u dobrotvorne svrhe i upražnjavaju *tapas*.

Oni „dospevaju u dim *(dhūma)*, iz dima u noć, iz noći u drugu polovinu meseca, iz druge polovine meseca u šest meseci južne putanje sunca, odatle u svet očeva, iz sveta očeva u Mesec. (. . .) Kad to prođu, dospevaju u akašu, iz akaše u vazduh, iz vazduha u kišu, iz kiše u zemlju. U zemlji postaju hrana.“ Potom, preko čoveka i žene nanovo se rađaju i tako kruže *(anuparivṛt)*.

c) Oni, pak, koji ne znaju za ova dva puta, postaju moljci, ili bilo šta što ujeda. (Ćh. VI. 2. 16.)

Procesi opisani pod (a) i (b) nazivani su *devayāna* („put bogova“) i *pitṛyāṇa* („put očeva“). U vreme Rgvede *devayāṇa* je označavala period severne ekliptike kada se odavala pošta bogovima. *Pitṛyāṇa* je bila druga polovina godine kada se odavala pošta precima. Istovremeno, *devayāna* je bio put kojim je žrtva dospevala do bogova i kojim se čovek, nakon smrti, pridruživao bogovima i očevima.

U upanišadama nalazimo, dakle, reinkarnaciju kroz dva puta, koje smo naveli kao dva tipa preobražavanja *post mortem*.

Ovaj odeljak je važan jer se u njemu ukrštaju starije predstave sa upanišadskim shvatanjima koja stavljaju znanje *(vidya)* i šumsko pustinjaštvo iznad uobičajene ritualne prakse.

[141] *Āditya* — jedno od mitskih imena Sunca, takođe i kolektivni naziv za sedam najviših bogova.

[142] *Brahma-loka* — prema mitsko-religijskoj tradiciji, najviše od sedam ili osam područja (ili svetova, *loka*), iznad zemlje, u kome prebiva *Brahman-demijurg*.

3) Prema trećem shvatanju smrt je supsumpcija (a ne disperzija, kao pod /1/) kroz koju se osnovni organizmičko-psihički kvaliteti, u krajnjoj liniji, utapaju u najviši princip. „Kad čovek, dragi moj, odlazi odovud, njegova reč stapa se *(sampad)* sa duhom *(manas)*, duh sa pranom, prana sa toplinom *(tejas)*, a toplina sa *parā devatā*."[143] (Ćh. VI. 8. 6.)

*

*   *

Iako je razlika između znanja i neznanja, prestanka ponavljanja i reinkarnacije, upanišadska ideja, u samim upanišadama ona se često javlja u brahmanističkoj postavi: kao razlika između puta bogova *(devayāna)* i puta očeva *(pitṛyāṇa)*, solarnog i lunarnog,[144] vatre i dima, dana i noći. U tim prelaznim formama — koje nalazimo i u poznim upanišadama (npr. P. I. 9—10) zbog njihove integracionističke tendencije — znanje je na istoj ravni sa tapasom, apstinencijom *(brahmaćarya)* i verom *(śraddhā)*.

Kad se učvrstila ideja o preobražaju elemenata i analognom putu čoveka koji se vraća u nova otelovljenja, postulirana je posebna mogućnost (solarni put) dospevanja do najviše zbilje *(parā devatā, brahma loka)*, kao trajnog boravišta. Ali, ova ideja je, u osnovi, s jedne strane zajmila od „fizike", a s druge od mitsko-religijske tradicije. Principijelno drugačije i stvarno novo rešenje upanišade nalaze u ideji *ātmana* i *brahmana*, kao totaliteta koji ukida sva „dvojstva".

Stvarni doprinos upanišada je ontološki — tj. uočavanje biti koja nadilazi same elemente i vitalističke principe ma kako apstraktno postavljene. Različite prane korespondiraju sa stranama sveta, ali *ātman* nije niti ovo, niti ono *(neti, neti)*. (B. IV. 2. 4.)

Na toj osnovi se izdvaja filozofski uvid kao jedini i nezamenljivi organon te spoznaje.

„Jedino razumom *(manas)* se to ima sagledati *(anudraṣṭavya)*." (B. IV. 4. 19.)

Time se čovek „koji tako zna" *(ya evaṃ veda)* stavlja na izvestan način „van sveta", jer ostvaruje nezavisnost spram preobražaja elemenata, reda u zbivanju i vraćanja u nova otelovljenja.

PRIRODNI POREDAK

U vedama, poredak zbivanja u fizičkom svetu označava *ṛta*.[145] Ona takođe označava i moralni zakon[146] (ispravnost, pravdu) i pravilnost u ritualu žrtvovanja. Prirodni procesi odvijaju se u skladu sa *ṛtom* — Sunce izlazi, a reke teku po *ṛti*.

Međutim, ovaj termin gubi važnost u upanišadama. Interes se pomera ka egzistencijalnim problemima u užem smislu, na način koji smo već opisali. Otuda upanišadski mislilac nije zaokupljen prirodnim poretkom i redom u zbivanju po sebi, već time kako da izbori sebi slobodu od tog poretka, jer smatra da čovekov život nema smisla kao pokret večitog kru-

143) Doslovno: vrhunsko božanstvo. Kako upozorava Maks Miler (3/XXXIV) ova reč nije upotrebljena ovde u uobičajenom smislu, već označava najvišu apstrakciju. To zbunjuje ako nemamo u vidu širi kontekst o kome je već bilo reči, tj. indo-iransku i grčku tradiciju deifikacije najviše zbilje.

Ako bismo insistirali na razgraničenju *mythos-logos*, mogli bismo reći da ono što Udalaku, Heraklita ili Anaksimandra stavlja na stranu logosa je to što oni najvišu zbilju smatraju božanskom, dok mit smatra božanstvo najvišom zbiljom. U tom smislu i u upanišadama postoji razlika između *deva* (višnji, bog) i *devatā* (božanstvo) — analogno grčkom *theos-theion*.

144) Mesec je simbol reinkarniranja zbog toga što ciklično raste i smanjuje se, dok je Sunce sa svojom postojanom svetlošću simbol nepromenljivog, konačnog stanja.

145) Takođe i personificarana u božanstvo, kao i srodne grčke ideje: *Moira* i *Anankē*.

146) Kao kod Heraklita *dikē*, koja označava etički i prirodni poredak (fr. 94) ili u Avesti *aša*.

ženja. A u taj pokret *(saṃsāra)* spadaju i *ṛta* (svetski red) i *dharma* (pravni red, običaj) i *karma* (etički sled, moralna retribucija). Egzistencijalni problem koji postavljaju upanišade nije moguće rešiti etički, niti pronicanjem u prirodni poredak.

Upanišadskim misliocima nije problem da formulišu red u zbivanju, već mogućnost slobode i dovršenja čovekove egzistencije u tako određenom svetu. Kad su jednom pojmili pravilnost u zbivanju i moralni determinizam koji, sam po sebi, nije vodio nekom dovršenom, konačnom stanju, oni su zaključili da je problem moguće rešiti samo onto-logički, tj. saznanjem onog što je nepropadljivo i identifikacijom sa sveobuhvatnim. U svetu bogova, u društvu i u prirodi vidimo menu, nastajanje i nestajanje. Naročito je dramatično zapažanje propadljivosti u prirodnoj okolini.

„Vidimo da je sve propadljivo, svi ovi insekti, komarci i ostalo, trava i drveće, koji rastu i trunu . . . suše se okeani, padaju planinski vrhovi, pomera se severnjača, kidaju se vazdušne niti (koje drže zvezde), tone zemlja, nebesnici napuštaju mesta."[147] (Ma. I. 4.)

Uvid da su i tako trajni prirodni entiteti, kao što su zvezde,[148] planine i okeani podložni propadanju, iziskivao je, po svemu sudeći, dugo razdoblje kontinuirane predaje znanja i sećanja. Morao je, dakle, imati za sobom jedno civilizacijsko razdoblje. Vidimo ovde da se *Bṛhadratha* ne poziva samo na dnevno opažljive

[147] Ovde je reč o procesualnosti — ne o kraju sveta kao u novozavetnoj apokaliptici.

[148] *Dhruva* — stajačica, severnjača. Astronomska opaska iz navedenog odlomka *Maitrī -up.* ne daje dovoljno detalja, ali se, po svemu sudeći, ne odnosi na meteore (popularno „padanje zvezda"), već svedoči o pomeranju *(praćalana)* polova koje su sami Indijci zapazili, ili su to zapažanje preuzeli iz sumersko-iranskih izvora.

U ovakvim susretima ponekad smo skloni da u tekstu vidimo i više nego što on kaže, ali ako ga ozbiljno shvatimo, taj stav izaziva zanimanje, budući da uvid u pomeranje polova spada u najskorija astronomska saznanja.

promene, već i na one koje je moguće uočiti tek u generacijski prenošenom znanju iz svih domena.

Ne samo da je čovek kao pojedinac podložan propadanju, već i živi svet uopšte, generacije i dinastije heroja i kraljeva, htonska polubožanstva, duhovi prirode i sami bogovi.[149]

Na kraju, menjaju se i propadaju velike uporišne tačke u fizičkom svetu i geografsko-astronomski orijentiri. Taj uvid za *Bṛhadrathu* nije konačan, već polazni stav — u postavljanju egzistencijalnog, aksiološkog problema: čemu sve to? (Ma. I. 4.)

Cilj upanišadske ontologije je nalaženje suštine koja je nepropadljiva, naspram opšte mene, nastajanja i nestajanja. Otkrivanje reda u zbivanju (bilo prirodnom, etičkom i društvenom) nije davalo odgovor na to pitanje. Možda stoga upanišade malo pažnje obraćaju relacijama suprotnosti u prirodnom zbivanju, kako to čine kineski i grčki mislioci. Osnovna preokupacija upanišadskih mislilaca nije ustanovljenje, već prevazilaženje suprotnosti, ili dvojstava *(dvandva)*, jer onaj ko im podleže, ide dole-gore. (Ma. III. 1—2.) Suprotnosti i propadljivost entiteta postavljaju pred njih pitanje o smislu i vrednosti čovekovog života, na koje etički, pravni, ili običajni poredak ne daju odgovor.

Imajući to u vidu, shvatićemo da Jađnjavalkjin *antaryamin* (unutarnji pokretač) nije, temeljno uzev, pojam koji objašnjava prirodno zbivanje, niti zbivanje uopšte, već pojam kojim se nadilazi relacija subjekt-objekt i uspostavlja identitet bića u jednoj biti mimo bivanja.

[149] U to vreme vedsko razdoblje je već trajalo skoro deset vekova i za to vreme su se pojedina božanstva smenjivala, dobijala i gubila na važnosti.

ONTOLOŠKA SHVATANJA

Ontološke ideje u upanišadama nastaju kroz traženje odgovora na pitanje šta je najopštije, suštinsko i sveobuhvatno. Drugo, može li misao zahvatiti sveobuhvatno u kome se sabira bivstvovanje i istaći identitet i bit bića.[150]

1) „Ono što tražimo u svem filozofiranju jeste izvesnost bitka", kaže Jaspers. Do identiteta bivstvujućeg dolazi grčka misao sa Parmenidom (on), a indijska sa Udalaka Arunijem (sat). No, dok je Parmenidov raskid sa prethodnom tradicijom radikalan, pa se ideja bitka sada javlja u zaoštreno statičkom vidu (nasuprot jonjanima i Heraklitu), Udalaka zadržava vezu sa prethodnim idejama i izlaže jednu dinamičku koncepciju.

Uočavanje osnove zbivanja, u mišljenju Arunija i Jađnjavalkje vodilo je ontološkim temama u užem smislu, tj. pokušajima da se ustanovi temeljni identitet sveta i čoveka, preko jedinstvene biti *(ātman)* ili preko sveobuhvatnog *(brahman)*.

---

[150] U ovom radu korišćeni su termini bitak *(das Sein)* — biće *(das Seiende)* umesto alternativnih termina biće-bivstvujuće, ili bivstvovanje-bivstvujuće. Za prvi par termina odlučili smo se zbog njegove preovlađujuće upotrebe u domaćoj literaturi, iako su G. Petrović *(Filozofija*, br. 2/59) i drugi razložno predlagali i druga rešenja. No, pri tom ćemo koristiti i termine „bivstvovanje" i „bivstvujuće" tamo gde to kontekst iziskuje.

SAT

Rečnici i prevodioci najčešće prevode *sat*[151] sa „biće" *(to on, being, das Seiende)*. Od ovog termina nastale su i reči koje se u upanišadama češće javljaju. *Satya* (pridev — u srednjem rodu) označava ono bivstveno, zbiljsko ili istinito, a *satya*[152] (imenica — supstantivirani srednji rod tog prideva) označava istinu ili zbilju.[153]

Termin *sat* najviše je koristio Udalaka (Ćh. VI. 2. i 8.), ali on ga upotrebljava i u ontološkom,[154] kao i kosmološkom i „fizičkom" smislu, tj. njime označava počelo, osnovu i koren postalosti.

Dakle, mogli bismo reći da Udalaka daje ontološki odgovor na pitanje o počelu jer „jednost bića" o kojoj on govori, nema ontološki smisao (tj. da označi ukupnost bivstvujućeg), već stanje pre mnoštva, kosmološki početak.

„Na početku, dragi moj, beše samo biće *(sat)*", kaže Udalaka (Ćh. VI. 2. 1), „jedno jedino."[155]

Međutim, u drugom Udalakinom stavu (Ćh. VI. 8. 4. 6) nalazimo *sat* u ontološkoj upotrebi, gde kontekst sugeriše značenje koje za nas ima bitak.

---

[151] Termin *sat* predstavlja glagolski prilog vremena sadašnjeg od *as* = biti, *asti* = jeste. Odgovara grčkom *esti.*

[152] U sanskritu imenica ili pridev se mogu menjati u različitim rodovima kada mogu imati različita značenja. Npr. *satya* u muškom rodu označava, pored ostalog, i najviši od sedam svetova, a u ženskom rodu iskrenost. Da bi se izbegla zabuna, imeničku upotrebu ćemo označavati nominativom sr. roda — *satyam.*

[153] Ovo jednačenje istine i zbilje nije posledica nerazvijenosti jezika, već jedna od osnovnih karakteristika upanišadskog mišljenja. To bi govorilo i u prilog tumačenju Parmenidovog stava: *to gar auto noein estin te kai einai* (fr. 3) kao: „Isto jest za misliti i za biti", umesto: „Bitak i mišljenje su isto." (Vidi o tome iscrpnu analizu — 75/158.)

[154] Sam tekst ne pruža filološke osnove za specifikaciju bitak — biće. O sličnom problemu kod Elejaca govori i Žunjić (75/153—160).

[155] *Ekam eva-advitīyam* — jedno, bez (ičeg) drugog.

„Sva ova bića *(sarvāḥ prajāḥ)*, dragi moj, imaju koren u bitku. Bitak-im-je-stanište *(sad-āyatana)*, bitak-im-je-osnova *(sat-pratiṣṭha)*." Odnos koji se ovde izriče između *prajā* (bića ili stvorenja) i *sat*, karakterističan je za par biće-bitak.[156]

No, ovo tumačenje ipak ostaje otvoreno pitanje, kao i značenje termina *sat* u jednoj kasnijoj upanišadi, gde se *sat* javlja u mogućoj ontološkoj upotrebi, u značenju bića.

„U tome (tj. u *brahmanu* — D. P.) je postavljeno sve što se kreće, diše i trepće, znaj ga kao *sat* (biće) i *asat* (nebiće),[157] žuđeno najviše, iznad poimanja." (Mu. II. 2. 1.)

Ovaj stav se odnosi na *brahman* i predstavlja uvid da je bitak iznad pukog jeste — nije, iznad ravni bića — nebića.

Udalaka dolazi do ontološke teme preko materijalističkog shvatanja počela i osnove. Na osnovu toga izriče *sat* kao koren svih postalosti i uspostavlja jednu dinamičku ontologiju u kojoj je identitet svih bića izveden iz materijalnog preobražavanja.

U zaključnim delovima njegovog izlaganja (Ćh. VI. 9—14) oslanjanje na analogije iz područja materijalnog sveta (kao što je stapanje sokova u medu, reka u okeanu, soli u vodi) ima egzemplarnu funkciju, tj. da apstraktnu ideju identiteta bića objasni na primerima iz neposrednog iskustva.

Pošto su ove ideje izložene jednim specifičnim jezikom,[158] daćemo ih sada u relativno celovitom izvodu,

[156] *Dojsen*, međutim, i u ovom stavu zadržava termin biće *(das Seiende)* kao prevod za *sat*.

[157] *Dojsen* (45/555), pak, uzima *sad-asad* ovde naprosto kao particip, u uobičajenoj glagolskoj funkciji, pa prevodi to „kao ono što jeste i što nije . . ."

Ova razmimoilaženja u prevodu i razumevanju imaju sličnu osnovu kao sporovi oko značenja *esti* kod Parmenida (zbog nedoumice kada je posredi predikativno a kada egzistencijalno značenje).

[158] Karakteristično je da Udalaka, za razliku od Jađnjavalkje, ne upotrebljava termin brahman, već *sat*, *ātman* i *prajā*.

počev od veoma značajnog stava (Ćh. VI. 8. 6), čije smo delove u više navrata citirali.

„Sa vodom kao izdankom . . . traži toplinu kao koren, sa toplinom kao izdankom traži bitak *(sat)* kao koren. Sva ova bića imaju koren u bitku. Bitak-im-je-stanište, bitak-im-je-osnova. (. . .) Kao što kad pčele spremajući med skupljaju sokove različitog drveća i svode ih na jedan sirup *(rasa)*, a ovi nisu u stanju da povuku razliku *(viveka)* (govoreći): 'Ja sam sa onog, a ja sa onog drveta', tako i sva ova stvorenja, mada se sjedinjuju *(sampad)* s bitkom, ne znaju da su sjedinjena s bitkom (. . .).

Ove reke . . . idu iz mora u more i postaju samo more. I kao što reke tamo ne znaju: 'Ja sam ova, ja sam ona', tako ova stvorenja, iako su proizašla iz bitka, ne znaju da dolažahu *(āgaććhāmaha iti)* iz bitka". (Ćh. VI. 8—10.)

BRAHMAN

Brojni kasniji istraživači, a i indijski komentatori upanišada iz kasne vedante, pokušavali su da etimološki utvrde značenje reči *brahman*. Najčešće je ukazivano da *brahman* dolazi od korena *bṛh*[159] (rasti, bujati), te da izražava neizmernu energiju stvaranja i nastajanja, prostorno, vremenski i sadržinski neograničenu. Međutim, kao i u drugim slučajevima, konkretna upotreba je važnija od etimologije. S obzirom na to, vidimo da *brahman* u pojedinim upanišadskim tekstovima označava totalitet bivstvovanja, a ne naprosto nastajanje, te u celini uzev, nadilazi samu ravan nastajanja-nestajanja.

[159] *Bṛh* je blisko po značenju korenu *bhū* (postojanje, nastajanje). Od korena bhū potiče *bhūta* (o čemu je bilo reči) i *bhūman*. *Bhūman* (u značenju totaliteta) javlja se u dijalogu Narade i Sanatkumare (Ćh. VII.23—25), gde je izjednačen sa ja-principom *(ahaṃkārā)* i atmanom. Pojedini istraživači osporavaju etimologiju *brahmana* od *bṛh*.

1) U izlaganju novih značenja, koje ovaj stari termin poprima u upanišadama, svakako su najvažnija ontološka. U objašnjavanju ovog termina upanišadski mislioci izlažu i svoje poimanje razlike bitak — biće.

„Postoje dva oblika brahmana — sa obličjem i bez obličja, smrtni i besmrtni, nepokretni i pokretni, bivstvujući *(sat)* i nadilazeći *(tyad)*".[160] (B. II. 3. 1.)

Ovaj stav je zanimljiv sam po sebi, ali kontekst u kome je dat daje mu „fizičku" konotaciju jer se transcendentni aspekt, *brahmana,* bez obličja, ovde vezuje za *vāyu* (vazduh) i atmosferu *(āntarikša).*[161]

U drugom kontekstu (T. II. 2) se takođe javlja podela na bivstvujuće *(sat)* i nadilazeće *(tyad),* određeno i neodređeno, zasnovano i nezasnovano, svesno i nesvesno, istinito *(satya)* i lažno *(anṛta),* ali u jednoj kosmogonijskoj postavi.

2) Težnju da izraze jedan sveobuhvatni princip, totalitet u bivstvenom smislu, identitet bića, upanišadski mislioci vezali su uz termin *brahman.*

Pri tome, uočavamo da se *brahman* javlja u dva, donekle različita značenja.

U prvom smislu, *brahman* označava sveobuhvatno, totalitet bivstvovanja. „Sve je ovo *brahman*", veli se u *Ćhānd.*- (III. 14. 1)[162] i *Maitrī-up.* (IV. 6).

U drugom smislu *brahman* je unutarnja bit svega *(ātmā sarvāntaraḥ).* Polazeći od toga, *Ušasta Ćākrāyaṇa* traži od Jađnjavalkje (B. III. 4. 1) da mu objasni *brahman* kao nešto očigledno *(sākšat)* i opažljivo *(aparokša),* polazeći od pretpostavke da ono što je bit bića mora biti nešto očigledno. Međutim, Jađnjavalkja je

[160] *Tyad* — doslovno: onaj. *Dojsen* ovo prevodi sa *Jenseitige,* a Hjum sa *yon(der).*

[161] Na drugim mestima se brahman vezuje za akašu (u prostornom značenju), da bi se označila njegova sveobuhvatnost.

[162] U *Ćhand.* (III.14.1) se tome dodaje i kriptičan stav da je brahman *tajjalān.* Šankara je to etimološki tumačio kao složenicu (od *tat+ja+la+an*) koja bi značila da je brahman početak, trajanje i kraj svega.

svestan da to ne može biti predmet (objekt) spoznaje u uobičajenom smislu, jer ono po čemu *sve* jeste ne može biti predmet određenja u ostenzivnoj definiciji, ili predikativnom iskazu. Hoteći da ipak objasni sagovorniku tu ideju na egzemplaran način. Jađnjavalkja ga upućuje na disanje (kao bitnu životnu funkciju), pa veli da je bit svega isto ono što u njemu diše, njegovo sopstvo koje je u svemu. (B. III. 4. 1.)

Ušastiju promiče ovo vraćanje pitanja o bitku na onoga ko pita i čini mu se da je po sredi tautologija, pa veli: „Ti si to objasnio kao kad bi neko rekao ‚Ovo je krava; ovo je konj'. Objasni mi brahman koji je očigledan i opažljiv, bit svega."

Konačno, Jađnjavalkja ukazuje da se bit svega ne može učiniti predmetom odgovora, budući da je ona upravo subjekat pitanja.

„Ne možeš sagledati sagledavaoca sagledavanja, ne možeš čuti onoga ko je slušač slušanja, ne možeš misliti mislioca mišljenja, ne možeš uvideti uviđaoca uviđanja. On je tvoje sopstvo koje je u svemu." (B. III. 4. 2.)

Po *brahmanu* jeste svako biće i svako odnošenje spram bića. On obuhvata sve što jeste i omogućuje svako odnošenje (percepciju i mišljenje). Na to upućuje *Brhad.-up.* i na osnovu toga odriče poštovanje božanstava *(Agnija. Vajyua* i *Indre)* koja gube status najviše zbilje.

3) Ako je *brahman* sveobuhvatno, onda sam ja to, i ti si to, tj. postoji ontološki identitet (analogija sa solju rastopljenom u vodi — iz *Ćhand.-up.* VI. 14). No, s druge strane, bivstvovanje nadilazi svako konkretno, određeno, pojedinačno biće. Otuda čovek zapada u paradoksalnu situaciju kad hoće da odredi bivstvovanje, pošto svako određenje podrazumeva „stavljanje-spram-sebe", a stavljanje-spram-sebe se isključuje u određenju onog što je sveobuhvatno.

„Ono što se ne može govorom izreći
ono po čemu je govor izreciv,
to je *brahman*, znaj,
a ne ono što tu poštuju *(upāsate)*.
Ono što se mišljenjem ne može misliti
ono po čemu mišljenje misli,
to je *brahman*, znaj,
a ne ono što tu poštuju."
(Kena. I. 4–5.)[163]

Ove stavove teološki nastrojeni komentatori (npr. Radakriš. 33/583) pokušavali su da tumače pozivanjem na Majstera Ekharta, u tom smislu da bi ovo trebalo da predstavlja dublje izricanje božanstva za razliku od ritualnog politeizma. Međutim, u ovom slučaju se izriče drugorazredno mesto vedskim božanstvima i osporava odnos karakterističan za svaku religioznost (poštovanje, obožavanje — *upās)*.

Ni bogovi ne mogu čoveku koji zna oduzeti njegov temeljni identitet sa bitkom.

„Ko god obožava drugo božanstvo (umesto da uvidi svoj identitet — D. P.) misleći da je on jedno, a *brahman* drugo, taj ne zna. On je kao životinja bogovima. Kao što mnoge životinje služe čoveku, tako čovek služi bogovima. Nije prijatno čak i da jedna životinja bude odvedena, a kamoli mnoge. Zato njima (tj. bogovima) nije prijatno da ljudi to uvide." (B. I. 4. 10.)

4) Pošto misliti znači učiniti predmetom, upanišadski mislioci su zaključili da *brahman* ne može biti predmet spoznaje u uobičajenom smislu. Otuda se o sveobuhvatnom može poučavati samo posredno, preko anagolija (za šta primere daju Jađnjavalkja i Udalaka), a neposredno samo identifikacijom koja je prethodno shvaćena kroz analogije.

„Samo kao jedno može se to neizmerno *(aprameya)* i neprolazno *(dhruva)* sagledati *(anudraštavya)*." (B. IV. 4. 19.)

[163] Uporedi o tome Veljačićevu analizu 21/60.

Ako je Hajdeger za svoju ontologiju nalazio inspiraciju u presokratovcima, Jaspers se u svojim ontološkim preokupacijama mogao pozivati na upanišadske mislioce. Na to nam skreće pažnju i Veljačić (43, II/137), ukazujući na bliskost brahmana i Jaspersovog pojma „sveobuhvatnog" (das Umgriefende).

„Bitak kao celina ne može biti ni objekat ni subjekat, nego . . . mora biti ono ‚sveobuhvatno' koje se pojavljuje u tom rascepu . . . Sveobuhvatno je, dakle, ono što se u onome što se misli uvek samo najavljuje. Sveobuhvatno je ono što se ne pojavljuje samo, nego ono u čemu nam se sve drugo pojavljuje." (78/145.)

Jaspersovi stavovi vrede i kao obrazloženje metode koju koriste Jađnjavalkja i Udalaka u razgovoru sa svojim sabesednicima kojima hoće da približe ideju sveobuhvatnog.

„Filozofirati o sveobuhvatnom, značilo bi prodreti u samo biće. To može da se dogodi samo posredno. Jer, samim tim što govorimo, mi mislimo u predmetima. Pomoću predmetnog mišljenja moramo steći putokaz za ono što je nepredmetno u sveobuhvatnom." (78/146.)

ĀTMAN

Termin *ātman* svakako zadaje veće teškoće nego *brahman*, s obzirom na raznovrsnost upotreba u kojima se javlja.[164] Preovlađujuća upotreba termina *‚ātman'* vezana je za ustanovljenje ontološkog identiteta čoveka, ali je on često upotrebljavan i nezavisno od svakog pitanja o čoveku.

Među prevodiocima (Dojsen, Hjum) *ātman* se ponekad prevodio sa „duša", jer se zaključilo da ako

[164] Naklonjeni istraživači su, ponekad, po svaku cenu hteli da čitaocima približe indijske termine i ideje, te su ih prilagođavali vladajućim shvatanjima (ili predrasudama) lokalnog kulturnog kruga. Uostalom, ne treba se zavaravati da mnogi termini i ideje grčke tradicije nisu pretrpeli sličnu redukciju, iako se inače drži da su nam mnogo bliži od indijskih. Pri tome, dobar deo te „blizine" samo je rezultat dužeg perioda prerade grčke misli za širu upotrebu.

je ta reč u upanišadskoj upotrebi označavala suštinu čoveka, ili identitet i jedinstvo subjekta (a pošto je to u evropskoj terminologiji duša), onda bi taj termin značio ono što ovde znači duša (engl. *soul*, nem. *Seele)*[165] Drugi prevodioci obazriviji su, te najčešće pribegavaju terminu „sopstvo" *(self, Selbst)*, imajući u vidu primedbe koje u vezi s tim ističe Maks Miler (3, I/XXX). Vezivanje *ātmana* za duh, ili dušu, predstavlja redukciju, osim u sasvim određenom kontekstu ili složenicama, o čemu će biti više reči u odeljku o identitetu čoveka.

No, pošto se *ātman* javlja i u ontološkoj upotrebi (u odrednicama bića uopšte), to je *ātman* za pojedine istraživače postao svetski duh, ili duša (engl. *Spirit, World soul;* nem. *Geist, Weltseele)*. U stvari, ideja svetskog duha *(Hiraṇyagarbha)*[166] javlja se najpre *Ṛgvedi* (X. 121. 1). *Hiraṇyagarbha* se dvaput pominje i u *Śvetāśvatara-up.* (III. 4 i IV. 12), ali je *Hiraṇyagarbha* sada, umesto tvorac sveta, samo jedno od stvorenja. Međutim, o njemu nema pomena u ranijim upanišadama, što Dasguptu čudi, te dolazi do zaključka da upanišadska učenja „nisu razvijena direktno iz monoteističkih tendencija kasnih *Ṛg-vedskih* spekulacija". (55, I/52.)

Dasgupta se čudi jer polazi od pretpostavke o kontinuitetu predaje između upanišada i ostalog dela vedskog korpusa. Ipak, on — za razliku od Dojsena (29/201), koji *Hiraṇyagarbhu* uzdiže do svetskog duha upanišada — uviđa da *Hiraṇyagarbha* nema filozofskog značaja u upanišadama.

Hjum (24) i drugi istraživači smatraju da je (razvijanjem ideje o analogijama čovek — svet) svet pojmljen kao univerzalna duša *(universal soul)*, u odnosu na koju je individualna duša minijaturna. Međutim, to je netačno iz dva razloga. Prvo, jer rane upanišade (prvih šest) ne daju osnove za poimanje *ātmana* kao duhovnog principa (svetskog duha), ali ni kao materijalne suštine, u smislu *ākāśe* ili *prāṇe*. Drugo, jer *ātman* nije produžetak ideje o analogiji čoveka i sveta (mikro-makrokosmosa), već njeno nadilaženje.

Istina je da princip analogije prethodi ideji identiteta, ali identitet — jednom kad je ustanovljen — nadilazi analogiju čovek-svet. Glavni predstavnici upanišadske filozofije bili su toga svesni i na tome su i zasnivali suprematiju znanja koje su zastupali. Analogija je načelo kojim se objašnjava red u zbivanju — identitet nadilazi zbivanje.

1) Od značenja *ātmana*, vezanih za ontološku upotrebu, najpre bismo mogli izdvojiti ono koje nalazimo u *Ćhand.-up.* Kako se ono javlja u kontekstu pretežno obeleženom idejama iz brahmana (tekstova), zanimljivo je po tome što nam svedoči o izvesnoj genezi spekulacije i preplitanju brahmano-upanišadskih ideja. To je *vaiśvānaro ātmā* (sveopšti *ātman)* o kome govori *Aśvapati Kaikeya.* (Ćh. V. 17—18.) U poglavlju o *agniju* (ognju) videli smo da se javlja ista složenica: *vaiśvānaro agniḥ* (sveopšti oganj). U Ašvapatijevoj koncepciji *agni* je zamenjen opštijim i depersonalizovanim atmanom, ali je taj sveopšti *ātman* opisan na tipično brahmanistički način — kao jedinstveni sklop čiji su delovi pojedine geofizičke i ritualne odrednice. (Ćh. V. 18. 2.)

U drugom stavu, koji je stvarno upanišadski, izriče se da su energije *(prāṇāḥ)* zbilja, a da je *ātman* zbilja tih energija. Otuda je upanišadsko (tajno) značenje atmana: zbilja zbilje *(satyasya satyam)*.[167] (B. II. 1. 20.)

---

[165] *Ātman* ima takav raspon značenja kakav naslućujemo da je možda imala reč „duša", sudeći po značenju koje ona sada ima u figurativnoj upotrebi (npr. kad se kaže da je nešto „duša", tj. suština, bit stvari.

[166] *Hiraṇyagarbha* — doslovno: zlatan zametak. Drugo ime za tvorca *Brahmana*, ponekad i *Pradjāpatija*.

[167] Po smislu (mada ne sasvim i filološki) *satyasya satyam* odgovara grčkom *to ontōs on*. U tom sklopu i atman je u upanišadskoj filozofiji jednim delom imao značenje koje je u grčkoj filozofiji imala *usia*.

Na drugom mestu atman je upotrebljen u značenju koje se češće pridaje *brahmanu:* „Ovi bogovi, ova bića, sve ovo, jeste to *ātman*." (B. II. 4. 5.) U istom poglavlju se *ātman* određuje kao ono u čemu su učvršćena *(samarpita)* sva bića, svi bogovi, svi svetovi, sve *prāṇe*, sva ta sopstva *(sarva eta ātmanaḥ)*,[168] kao što glavčina i obruč drže paoke točka. (B. II. 5. 14.)

Određenje atmana kao biti bića na kojoj sve počiva *(sampratišthate)* nalazimo i u *Praśna-up.* (IV. 8—9.) Na *ātmanu* su zasnovani, kako svi elementi spoljnog sveta, tako i sve funkcije čovekovog bića i ličnost. Međuzavisnost bića i *ātmana* ilustrovana je poređenjem sa medom. „Ovaj *ātman* je med *(madhu)* za sva bića i sva bića su med za *ātmana*."[169] kaže *Dadhyać*. (B. II. 5. 14.)

Ovaj metod ukazivanja na bit *(ātman)* posredstvom primera iz materijalnog sveta, koristi i Udalaka u izlaganju namenjenom Švetaketuu. On koristi različite primere (Ćh. VI. 9—16), pri čemu se svako od ovih izlaganja završava sledećim zaključkom: „To što je ova prefinjenost *(aṇiman)* jeste bit *(ātman)* svega *(sarva)* ovog. To je zbilja *(satyam)*. To je *ātman*. To si ti, Švetaketo."

Ali ova poređenja, kao i karakterizacija biti (prefinjena, sićušna — *aṇu)*, pokazuju da su pojedini upanišadski mislioci u izlaganju *ātmana* vazda u pozadini držali predstave proizašle iz „fizikalnih" razmatranja vezanih za problem određenja osnove zbivanja. Čak i u kasnijoj, idealistički i teološki nastrojenoj *Švetāśvatara-up.* nalazimo slične stavove.

---

[168] Ima se utisak da je ovde (istina, na taj način nigde drugde) došla do izražaja potreba da se osim *ātmana*, kao biti (sveg) bića, izrazi i bit (sopstvo) pojedinih rodova. U kasnijim upanišadama, to će se terminološki izraziti u složenici *bhūtātman*, kao posebnoj oznaci duševne ravni u čoveku.

[169] Kao što pčele stvaraju med, a istovremeno ih med održava.

„*Ātman* koji sve prožima *(sarva-vyāpta)* kao puter mleko, koji je koren napora *(tapas)* i spoznaje sopstva, jeste brahman, najviše tajno učenje *(parā upanišat)*." (Š. I. 16.) Verovatno stoga čuvenu formulu *neti, neti* (ne to, ne to) — kojom se hoće označiti ne-predmetnost i nezahvatljivost atmana — nalazimo vezanu isključivo uz atman primenjen na određenje identiteta čoveka.

BRAHMAN-ATMAN

U razmatranju brahmana (u vezi stava iz B. III. 4. 1—2), videli smo da je reč *ātman* upotrebljena da bi *brahman* bio označen kao bit *(ātman)* koja je u svemu.

Dovođenje u vezu i identifikacija *ātmana* i *brahmana*, kao jedna od temeljnih ideja upanišada, dolazi do filološkog izražaja na različite načine.

Najpre u pitanjima onih koji dolaze da kod drugih mislilaca traže pouku o *ātmanu* i *brahmanu* (B. III. 4. 1. — Ćh. V. 11. 1), zatim u stavovima gde je *ātman* sinonim za *brahman* (B. II. 5. 1. — Ćh. VIII. 14. 1. — Mu. II. 2. 9), ili u iskazima koji izriču da je *ātman brahman* i obrnuto (B. II. 5. 19; IV. 4. 25. — A. V. 3. — Mu. II. 2. 5. — Š. I. 16).

U jednom broju stavova ova dva termina se upotrebljavaju naporedo, kao alternativne oznake.[170]

U *Aitareya up.* (V) *ātman* je u izvesnom smislu nadređen *brahmanu*, jer se pojavljuje kao sveobuhvatno unutar koga je *brahman*, zajedno sa ostalim entitetima. Ove terminološke varijacije svodoče da su u određenom razdoblju pojedini autori držali do *ātmana* kao krajnje zbilje, dok su drugi to označavali rečju *brahman*. Na

---

[170] Zbog toga pojedini autori (19, II/516) izlažu ove ideje u okviru iste teme, tj. kao upanišadska određenja apsoluta. To ima svojih prednosti, ali uvodi (iako samo kao pomoćno sredstvo) termin (apsolut) koji prikriva gipkost sa kojom upanišadski mislioci koriste svoje termine.

nekim mestima kao da se očituje izvesna nedoumica, pa se ravnopravno koriste oba termina u istom značenju. (Mu. II. 2. 3—9.)

U kasnijoj, *Maitri-up.* (VI. 17) javljaju se i izvesne specifikacije u određenju brahmana. Naglašavajući bezgraničnost *(ananta) brahmana*, ističe se da je on transcendentna bit *(paramātman)* čija je suština *ākāśa (ākāśātman)*.

Povezivanje i izjednačavanje ova dva termina[171] daje monistički karakter upanišadskoj filozofiji.

ZBILJA I ISTINA

Od *sat* dolazi *satya* (istinito, zbiljsko) i *satyam*[172] (istina, zbilja). To što isti termin označava i istinu i zbilju izraz je mišljenja u kome se istina ne shvata kao korespondencija, već kao zbilja.

O terminu *satyam* nalazimo „etimološka" objašnjenja u samim upanišadama.

Prema prvom objašnjenju, koje je epistemološkog karaktera, to je trosložna reč sastavljena od slogova: *sa-ti-yam*. Prvi i drugi slog su istina *(satyam)*, a srednji je laž ili nered *(anṛta)*. To će reći, zbilja se sastoji od dva dela istine i jednog dela laži. (B. V. 5. 1.)

Prema drugom, ontološkom objašnjenju, polazi se od toga da je brahman zbilja *(satyam)*, a zatim se „*satyam*" kao reč razlaže na *sat* (ono što je besmrtno), *ti* (ono što je smrtno) i *yam* (ono što drži skupa ovo dvoje). (Ćh. 8. 3. 5.) Ovo drugo objašnjenje predstavlja jedno dinamičko postavljanje krajnje zbilje kao onoga što obuhvata i bitak i bivstvujuće (ono što nastaje i nestaje).

Kasnije (Ma. VI. 3), napušta se ovaj jedinstven stav, te se vid *brahmana* bez obličja *(amūrta)* smatra zbiljom *(satyam)*, a sa obličjem *(mūrta)* nezbiljom *(asatyam)*. Tako se kriterijum „šta je zbilja" sve više „zaoštrava" u skladu sa monističkim stavom koji će preuzeti i razviti kasna („ne-dvojstvena" — *advaita)* vedanta. O tom procesu svedoči i jedan od karakterističnih upanišadskih izraza: *satyasya satyam* (zbilja zbilje — istina istine), koji srećemo na dva mesta. (B. II. 1. 20. i II. 3. 6. — u Ma. VI. 33. nepotpuno se ponavlja ideja iz B. II. 1. 20.) Tu se veli da su *prāṇe* zbilja, a *ātman* njihova zbilja. Otuda je upanišad, tj. tajni smisao *ātmana*, zbilja zbilje. Ova „gradacija" svedoči o izvesnom kompromisu u određenju zbilje u odnosu jednog i mnoštva, biti i bića, osnove i imena-i-oblika.

Traganje za osnovom sveg zbivanja, identitetom i suštinom bića — kad je jednom urodilo plodom — činilo je, povratno, manje zbiljskim ono od čega se pošlo, tj. zbivanje i mnoštvo (bića). Spregom bitka i večnosti dolazi se do stava da nije zbiljsko ono što nastaje i nestaje, da ono što je prolazno, jeste ili zbilja drugog reda, ili nešto drugo u odnosu na pravu zbilju: privid, iluzija, senka, veo.[173]

Bivstvovanje je moguće priznati samo onom što jeste oduvek i pod svim okolnostima, što niti je nastalo niti će prestati. Ali taj stav, u ovako zaoštrenom vidu, nalazimo u upanišadama retko. Do njega se dolazi razradom identitetne monističke pozicije čija je svrha

---

[171] Naše istraživanje ne potvrđuje Radakrišnanovu tezu (33/77) da se u ranim proznim upanišadama *ātman* javlja kao princip individualne svesti, a *brahman* kao nadpersonalna osnova kosmosa, te da tek kasnije bivaju identifikovani. Videli smo da se i u ranim upanišadama *ātman* javlja kao bit identifikovana sa *brahmanom*.

[172] Da bi se razlikovala pridevska od imeničke upotrebe, u ovom drugom slučaju upotrebljavamo nominativ srednjeg roda *(satyam)* umesto osnove *satya* (koju zadržavamo kad je reč o pridevu).

[173] Ove ideje će u kasnijoj vedanti postati poznate kao učenje o *māyi*, pošto će reč *māyā* biti oznaka za prividnost, iluzornost, nebivstvenost pojavnog sveta. Dojsen (29/228) ih nalazi i u pojedinim stavovima upanišada koji, po našem mišljenju, uopšte ne sadrže ovo shvatanje.

da zasnuje ontološku identifikaciju čoveka sa neprolaznim i sveobuhvatnim. Polazište upanišadskog filozofiranja je uverenje da iza mnoštva i prolaznosti mora biti nečeg trajnog i jedinstvenog. Ali, osnovna inspiracija upanišadske ontologije nije proishodila iz potreba „sistema“ (da se koherentno objasni nastanak mnoštva iz jednog i odnos područja imena-i-oblika prema nepropadljivom), već radi nalaženja egzistencijalnog uporišta (znanja o bitku i biti koje čoveku daje ontološki identitet).

IME-I-OBLIK

Došavši do ideje da je bit bića prava zbilja, sa pogledom unazad na mnoštvo pojedini upanišadski mislioci su zaključili da je sve drugo zbilja drugog reda. U upanišadama nalazimo o tome različita shvatanja, te se ne možemo složiti sa tezom nekih istraživača da upanišade poriču zbiljnost sveta i izriču njegovu iluzornost u svim filozofski relevantnim stavovima.

U *Bṛhad.-up.* (I. 6. 3) se veli da je *prāṇa* (energija) besmrtna *(amṛta)*, a da je imena-i-oblici *(nāma-rūpa)* — koji su zbiljski *(satya)* — prekrivaju *(chad)*.

U ovom stavu se domenu imena-i-oblika ne odriče zbiljnost, već samo trajnost („besmrtnost“ — *amṛtatva)*. To znači da onaj ko ga je izrekao ne polazi od ontološke pretpostavke koja će se vremenom u vedanti učvrstiti i postati vladajuće načelo i u većini (ortodoksnih i neortodoksnih) postupanišadskih učenja — da je zbiljsko samo ono što je trajno, nepromenljivo, nepostalo, neprouzročeno.

Udalaka veli da su osnovne supstance zbiljske, dok su preobražaji i promena *(vikāra)* imena proistekla iz govora. (Ch. VI. 1. 4—6.)[174]

[174] Kao što su za Demokrita zbiljski prostor i atomi, dok su *phainomena* zbilja drugog reda, za Udalaku imena-i-oblici nastaju pretvorbama osnovnih elemenata, a za Demokrita *phainomena* sklopovima atoma.

Ovo shvatanje nagovestilo je i pravac mišljenja do koga dolaze kasnije indijski i grčki atomisti — da su zbiljska samo dešavanja na kvantno-atomskom nivou, a da je vidljivo i pojavno samo sekundarni, čulni izvod. Tako Udalakina shvatanja vode u pravcu koji će uroditi stavom da je sve, osim jedne biti, nezbiljsko.[175] Započinjući, dakle, u „fizici“, ova koncepcija će stići do jedne idealističke ontologije.[176]

Nāma-rūpa (ime-i-oblik) je — kao princip diferencijacije, umnažanja i individuacije — postalo oznaka pojavnog.[177]

Termin *māyā* — uz koji se u kasnijoj vedanti ovo učenje pretežno vezalo — javlja se u upanišadama u pretežno teološkoj upotrebi. Tako se u *Śvet.-up.* (IV. 9—10) izriče da su vede, žrtvovanja, rituali, prošlost i budućnost, proizvod tvorca iluzije *(māyin)*, i da je *prakṛti* (pratvar) iluzija *(māyā)*, koju razastire veliki gospod *(maheśvara)*. Ovo je eho ranijih vedskih shvatanja *(Ṛg-veda,* VI. 47. 18) čije tragove nalazimo i u *Bṛhad.-up.* (II. 5. 19), gde se veli da se bog *Indra* javlja u bezbroj oblika koristeći svoju čarobnu moć *(māyā)*. Ovaj vedski termin sa mitskim značenjem, poprimio je u kasnijoj vedanti filozofsko značenje, ali se u razdoblju klasičnih upanišada javlja samo u prvom značenju.

[175] Za Udalaku su podjednako zbiljski *agni, tejas* i *anna*, kao i *sat* (biće), iako je *sat* (kosmološki) starije, kao (ontološki) koren svega.

[176] *Maitrī-up.* VI. 17.

[177] „U to vreme ovaj (svet) beše neizdeljen *(akṛta)*. On se izdeli imenom-i-oblikom . . .“ (B. I. 4. 7.) U ovom kontekstu upanišadsko *nāmā-rūpa* odgovara onome što Demokrit naziva *phainomena*, a Platon *genesis*.

IDENTITET ČOVEKA

Da bismo u jednom izrazu obuhvatili upanišadska shvatanja čoveka, mi smo u dosadašnjem izlaganju upotrebljavali termin „identitet" čoveka u dvostrukom značenju. Prvo, kao oznaku za najdublju, neprolaznu suštinu (dakle, identitet) čoveka, i drugo, kao oznaku za ono po čemu se on poistovećuje (identifikuje) sa suštinom sveg bivstvovanja.

Iako će o ovom biti više reči u odeljku o problemu saznanja, s obzirom na gornju dvoznačnost izraza „identitet čoveka", potrebno je preliminarno objašnjenje zašto se o identitetu čoveka govori kao o nečem što posebnim uvidom ima da bude osvojeno, kao da čovek nema taj identitet samim tim što je čovek (rođen čovekom), kao da, već po definiciji, ne participira u sveobuhvatnom. Stvar je u tome što to (da je čovek „po biti") kao ontološki stav, samo po sebi nema značenja, već vredi (tj. postaje ontički relevantno) samo za onog (ili onome) ko to zna.

Bića jesu iz bitka, ali to ne znaju *(na viduh)* — Ćh. VI. 9. 1. Među njima samo čovek, i to onaj koji zna za *ātman*[178] (B. I. 4. 17), za nepropadljivo (B. III. 8. 10) ili bitak (Ćh. VI. 8. 4), izbiva, tj. oslobađa sebe propadljivosti i protoka u zbivanju.

---

[178] Čak i bogovi pokušavaju to da saznaju. (Ćh. VIII. 7—11; Ke. 27.) U budizmu, ova ideja će se razviti dalje u aksiološkom pravcu pa će se reći da čovekovo oslobođenje biva pokrenuto time što u njemu postoji potrebna mera patnje — bogovi ne mogu postići uvid koji će ih izbaviti jer im je ugodnije nego ljudima, a druga bića jer su zaslepljena prevelikom mukom.

PRĀNA

Na nekoliko mesta (B. VI. 1. 7—13 — Ćh. V. 1 — Ka. II. 14; III. 3) u upanišadama su sačuvani skoro identični mitski prikazi[179] „nadmetanja" različitih čovekovih funkcija, kako bi se ustanovilo koju treba smatrati primarnom. Proba je bila u tome da jedna po jedna funkcija napuštaju telo, te da se vidi bez koje nema života. Na kraju se ispostavilo da jedino bez *prāṇe* telo i ostale funkcije ne mogu opstati.

U *Taitt.-up.* (II. 3) se veli da je *prāṇa* život *(ayus)* bića *(bhūta)*, i to, kako ljudi, tako i bogova i životinja.

U upanišadama termin *prāṇa* nije vezan samo za disanje, već označava ukupnu energiju biopsihičkih funkcija[180]. Otuda se ista reč upotrebljava da označi posebne energije za koje se smatra da su u osnovi drugih funkcija — npr. čulnog opažanja, telesnih funkcija, seksualnosti, itd. Iz toga sledi da sve ove posebne *prāṇe* crpu iz opšte *prāṇe* i mogu se svesti na nju ili vratiti u nju, npr. u snu, ili u procesu umiranja, ili u budnom stanju, posebnim sistemom vežbanja.[181]

U *Ćhānd.-up.* (IV. 3. 3) se konstatuje da se u snu pojedine funkcije (govor, vid, sluh, razum) stapaju u *prāṇi*, a u *Kaušītaki* (III. 3) se specifikuje da je reč o snu bez snova i interpretacija se vezuje uz problem saznanja: oko (tj. vid) sa svim oblicima, uho (sluh) sa svim zvucima i razum sa svim mislima dolaze u *prāṇu*,[182] a potom, sa buđenjem, odlaze u svoja odredišta. Iz *prāṇe* proishode čulne energije, a iz čulnih energija svetovi. Taj stav nalazimo i u *Bṛhad.-up.* (II. 1. 20.)

---

[179] Nepoznati autor ovde koristi mitski prikaz kao literarnu formu da bi ovo saznanje (do koga se moglo doći samo u nekoj vrsti eksperimenta) bilo sačuvano u „službenoj" predaji.

[180] „Kao što je životinja upregnuta u kola, tako je prana upregnuta *(yukta)* u ovo telo *(śarīra)*. (Ćh. VIII. 12. 2.)

[181] To će docnije postati jedan od osnovnih principa različitih tipova meditacije *(dhyāna)* ili yoge.

[182] Isto se događa u procesu umiranja. (Ka. III. 3)

10*

Kaušītakī ne pridaje značaj zaključku koji bi, čini se, sledio (o svetu kao predstavi), već se ističe značenje prane kao moći saznanja *(prajñā)*, pošto *prāṇa* postaje energetska osnova saznanja, a *prajñā*, organizujući, strukturalni princip saznanja.

U *Taittirīya-up.* (II. 2—5) nalazimo i pokušaj sistematizacije različitih ravni[183] u čovekovom biću.[184] Prva je telesna (prehrambena) ravan *(anna-maya)*, druga je ravan prane *(prāṇa-maya)*, treća ravan svesti *(mano-maya)*, četvrta poimajuća *(vijñāna-maya)*, a peta ravan blaženstva *(ānanda-maya)*.[185] Sve te ravni zamišljene su kao da se nalaze jedna u drugoj. Tri aspekta *psychē* koja navodi Platon odgovaraju prvoj, četvrtoj i petoj ravni iz *Taitt.-up.*

Osim ovih pojmova srećemo i ideju posebnog psihičkog sklopa, *liṅga*,[186] koji prianja uz delanje *(karman)* gde razum prianja željom, što je, u jednoj interpretaciji (B. IV. 4. 6), razlog ponovnom rođenju. U ovom kontekstu (B. IV. 6. 5—6) *liṅga* označava intencionalni aspekt ličnosti, činjenicu da se psihički sklop pojavljuje kao voljna, aktivna celina usmerena na

183) Platon (*Država*, 435e—444e — *Fedar*, 246a-b — *Timej*, 69d—72d) deli *psychē* na tri aspekta: racionalni *(logistikon)*, duhovni *(thymoeides)* i apetitivni *(epithymētikon)*.

184) Sa pozivanjem na ove, kao i neke stavove iz kasne vedante (vezane za termin „*koša*"), u teozofskim krugovima razvijane su teorije o različitim „telima" čoveka (fizičkom, „eteričkom", itd.) koja bi se nalazila u privremenoj vezi i bila relativno nezavisna. U komentaru tog odeljka *Taitt.-up.* Belvalkar i Ranade (48/252) s pravom ističu da stavovi iz upanišade ne daju osnovu za te spekulacije.

185) Teze o blaženstvu *(ānanda)* ili prijatnosti *(sukha)*, kao o pratećem kvalitetu participiranja u sveobuhvatnom, srećemo u *Taitt.*-(II. 7—9) i Ćhand.-up. (VII. 22—25).

186) *Liṅga* — osnovno značenje je znak, beleg, odlika; takođe znak roda ili pola. *Liṅga* je i naziv za specifičan kultni objekat koji dominira u indijskim hramovima i simbolizuje generativnu snagu Šive. Ovde ima filozofsko značenje. U kasnijoj *vedānti* i *sāṃkhyi* javlja se i termin *liṅgasarira*, u sličnom značenju, kao nosilac reinkarnacija.

ostvarenje određenih ciljeva. Specifično upanišadski uvid je da čovek kao delatni činilac, i sam biva zahvaćen svojim delom.

SRCE

Srce (ili oblast srca) ima važnu ulogu u upanišadama. Srce *(hṛdaya)* je sedište *prāṇe* u snu. (B. II. 1. 17—20.) Tu se stiču *prāṇe* (energije čula) *ātman* i *brahman*, jer je sâmo sopstvo, iako manje od najmanjeg (tj. nezahvatljivo, nedohvatljivo), istovremeno sveobuhvatno. *Śāṇḍilya* (Ćh. III. 14. 2—4) smatra da se u sopstvu čoveka stiče sve što su za njega svetovi.

Kako razumeti ovu lokalizaciju — da li su stari bili više naivni nego mi kad su zamišljali da se suština čoveka može lokalizovati u srcu.[187] Na kraju, ima li ta tema uopšte značaja za filozofska shvatanja?

1) Grci su takođe bili zaokupljeni lokacijom *psychē*. Smatra se da ima dva razloga što je pretežno shvatanje i kod Grka bilo da je srce *(kardia)* glavni centar. Prvi je autoritet homerske tradicije (koja osećanja i misli vezuje za dijafragmu — *phrenes)*, a drugi sprega medicinskih teorija (po kojima se životna toplina prenosi krvlju) sa Heraklitovim shvatanjem da je duša povezana sa toplinom.

Slične okolnosti mogli bismo naći i u Indiji. Vedska tradicija daje značajno mesto srcu. Saznanje je povezano sa svetlošću (osvetljenjem). Bog *Varuna* ju je stavio u ljudsko srce. (Rv. V. 85. 2) Reč *hṛd* (srce) postaje tehnički termin već u rgvedskom razdoblju i označava najdublji centar u čovekovom biću, gde se sažimaju razumevanje-intuicija-mudrost. (66/82.) Zanimljivo je da se tu oseća izvesno dvojstvo između razuma *(manas)* i srca, koje mudri sjedinjuju. (66/85) Svetlost, bilo da

187) Nije li se sve do skora pokušavalo isto, kad se očekivalo da će se na nekom području kore velikog mozga moći lokalizovati „duševni" region, kao što su lokalizovani centri vida, govora, sluha.

je mentalna (Rv. VI. 9. 5), ili duhovna (Rv. X. 129. 4), prebiva u srcu. Riši se obraća srcu da bi našao istinu. (66/190.)

S druge strane, u samim upanišadama nalazimo tragove anatomsko-fizioloških spekulacija vezanih za objašnjenje uloge srca.[188)] Tako se pominju 72.000 niti *(hita)* koje vode od srca do perikardijuma. (B. II. 1. 19.) Na drugom mestu pominje se sto i jedan tok *(nāḍī)*, od kojih jedan vodi od srca do temena.[189)] (Ćh. VIII. 6. 6.)

2) Pa ipak, sve to ni za indijske ni za grčke mislioce nove generacije nije moralo biti merodavno, da nisu imali i svojih razloga da srce uključe u filozofska razmatranja.

Za Empedokla krv je faktor povezan sa percepcijom, a sedište percepcije je u srcu (frag. 105). Platon *(Timej,* 44d) vezuje za glavu samo racionalni deo duše *(logistikon)*, dok Aristotel smatra da je srce *archē* života, kretanja i opažanja. *(De part. anim.* 666a—b.)

U *Ćhand.-up.* (VIII. 1. 3—4) se veli: koliki je (spoljni) prostor *(ākāśa)*, toliki je prostor unutar srca *(antarhṛdayo ākāśaḥ)*. Otuda je sve u njemu sabrano *(samāhita)*.

Na ovaj način se izriče da subjekt sjedinjuje sve odnose spram sveta — sva bića i želje *(sarvāṇi ca bhūtāni sarve ca kāmāḥ)*. Sopstvo *(ātman)* ne podleže zlu, starenju i bolu. (Ćh. VIII. 1. 5.)

U kasnijim upanišadama *(Kaṭha, Švetāšvatara)* takođe se pominje „tajno mesto" u srcu i uz njega vezuje atman koji je „manji od najmanjeg i veći od najvećeg" (tj. sopstvo koje je infinitezimalno, a sveobuhvatno), ali bez većeg razmatranja — bilo zato što se tu samo spominje ono što je inače poznato, ili što se ideja održala samo kao formula.

U *Maitrī-up.* (VI. 28) srce dobija važnu ulogu u razmatranjima posvećenim meditativnoj tehnici.

Dublji smisao određenja srca kao najvažnijeg centra u čoveku jeste u vezi sa shvatanjem saznanja u upanišadama. Saznanje koje čoveka na određen način menja, zahvata čoveka u celini i daje mu nov (u stvari, najstariji) identitet. Otuda upanišade govore i o specifičnoj emociji *(ananda)* koja prati ovu spoznaju i određuju srce kao ključni centar.

188) U upanišadama se pominje i ideja preuzeta iz veda o vezi srca *(plexus solaris?)* i Sunca čiji zraci idu u dva smera i kao veliki put *(mahāpatha)* povezuju ovaj i onaj svet. (Ćh. VIII. 6. 2.) Kad napušta telo, čovek se uspinje ovim zracima do Sunca koje predstavlja vrata sveta *(loka-dvarā)* i propušta vidioce *(vidvas)*, a zaustavlja neznalice. (Ćh. VIII. 6. 5.)

189) Na kraju izdanja Hjumovog prevoda upanišada (34/521) dat je referencijalni pregled svih stavova iz upanišada koji se odnose na ovu temu.

STANJA

Mislioci ovog razdoblja došli su do određenih ideja, pokušavajući da objasne stanje sna *(svapna-sthāna)*, ali im je čovek koji spava *(purušaḥ suptaḥ)* ponekad bio samo primer, ili ilustracija za shvatanja do kojih su došli nezavisno od toga. Ukratko, to je ideja da su san, budnost, pa i smrt, samo različita stanja za čoveka, ali ni jedno od njih nije konačno, trajno.

U dijalogu sa Gargi *Ajātaśatru* (B. II. 1) veli da kad čovek spava, spoznavalac koji je u njemu (puruša spoznajne ravni — *vijñāna-mayaḥ purušaḥ)*, obuhvativši pranu spoznaje (tj. povukavši se iz čula), boravi u prostoru unutar srca. (B. II. 1. 17.)

U razgovoru Jađnjavalkje i Đanake (B. IV. 3. 9—10), Jađnjavalkja pokušava da objasni predstave koje se javljaju u snu, budući da je tokom spavanja obustavljena čulna aktivnost karakteristična za budno stanje.

„Kad čovek spava on nosi sa sobom materijal *(mātrā)* ovog sveobuhvatnog sveta i sam ga rastavlja i sastavlja, on spava prema svom svetlu, prema svom osvetljenju *(jyotis)*. Tada čovek biva samo-osvetljen *(svayaṃ-jyotis)*." (B. IV. 3. 9.)

Pri tome, Jađnjavalkja ističe tri karakteristična stanja *(sthāna):* biti u ovom svetu, u onom svetu *(para-loka)* i prelazno *(sandhya)* stanje, tj. san.[190] (B. IV. 3. 9.) Osim sna (sa snovima) i budnog stanja *(jāgarita-sthāna)*, postoji i san bez želja *(kāma)* i snova *(svapna)*. To je stanje u kome je čovek oslobođen zala i strahova i u zagrljaju umnog sopstva *(prajñātman)*. Sve želje su mu ispunjene i slobodan je od svakog jada *(śoka)*. (B. IV. 3. 21.)

U tom stanju prestaju sva određenja, uloge i statusi — svetovi nisu svetovi, bogovi nisu bogovi, vede nisu vede, lopov nije lopov, ubica nije ubica, a asketa *(tāpasa)* nije asketa. Čovek tamo nije potaknut ni dobrim ni zlim, tada je on onaj koji je nadišao *(tīrṇa)* sve jade srca *(sarvān śokān hṛdayasya)*. (B. IV. 3. 22.)

Dalje slede objašnjenja da za to vreme, tokom sna bez snova, ne prestaju da postoje pojedine čulne i misaone funkcije, nego one nemaju predmeta, nema „drugog" koje bi bilo predmet. Ovo stanje bez dvojstva *(advaita)* je najviše ishodište *(parama gatiḥ)*, najviše blaženstvo *(parama ānandaḥ)*. (B. IV. 3. 32.)

No, Đanaka sluti da je Jađnjavalkja još uvek nešto pridržao, te traži dalja objašnjenja. Tako se od sna bez snova prelazi na opis smrti.

„Kao što teško natovarena kola škripe, tako se telesno sopstvo *(śārīra ātmā)* zajašeno umnim sopstvom *(prājñātma)* kreće stenjući kad čovek diše s mukom (tj. pre nego što će da izdahne — D. P.)." (B. IV. 3. 35.)

Sopstvo se sa pranom spušta u srce i potom zajedno napuštaju telo. Čovek ophrvan željama *(kāma)*

[190] Donekle srodne ideje nalazimo i u grčkoj tradiciji. Tako Ksenofan veli da *psyche* najbolje pokazuje svoju božansku prirodu u snu i da tada može donekle baciti pogled u budućnost jer je u snu slobodnija. Istovremeno, on veli da se može očekivati da sa smrću *psychē* bude još slobodnija jer je spavanje za života najbliže onome što je smrt. (12/135.) Orfičari i Aristotel smatraju da je samo u snovima i u času smrti, kad je oslobođena tela, *psychē* samosvojna. (Prema 20/87.)

nanovo se vraća u svet da dela *(lokāya karmaṇe)*, prelazeći iz jednog tela u drugo, kao što skakavac prelazi s jedne travke na drugu, dok čovek koji je bez želja, oslobođen želja biva jedno s *brahmanom*. (B. IV. 4. 3—6.)

U razgovoru sa *Maitreyī* (B. IV. 5. 13—15) Jađnjavalkja kaže da *post mortem (pretya)* nema svesti *(samjñā)*. To ne znači da atman nestaje (pošto je sopstvo nepropadljivo i nerazorivo), nego da nema dvojstva *(dvaita)* koje omogućuje svest, tj. odnos: ja-ti, jedno-drugo.

U *Māṇḍūkya-up.* (3—7) nalazimo proširenu sistematizaciju sa četiri stanja, kao četiri aspekta *ātmana*. Prvo je budno stanje *(jāgarita sthāna)*, u kome se spoznaju spoljni objekti. Drugo je stanje snevanja *(svapna-sthāna)*, gde postoji svest o unutarnjim objektima (snevanje). Treće je dubok san bez snova *(sušupta-sthāna)*, gde postoji blaženstvo. Četvrto stanje je ono u kome se ne spoznaju ni spoljni, ni unutrašnji objekti. Ono niti je spoznajno niti nespoznajno *(na prajñam, nāprajñam)*, nezahvatljivo je, neizrecivo *(avyavaharya)*, nemislivo *(aćintya)*, nedvojstveno *(advaita)*.

Ovo četvrto stanje se u kasnijoj, *Maitrī-up.* (VI. 19 i VII. 11. 7) naziva *turya* (a u kasnijim tekstovima *turīya)*,[191] gde označava određeno stanje u sklopu meditativne joga prakse.

U Jađnjavalkjino vreme ovi opisi imali su za cilj da egzemplarno, u predstavi, približe sagovornicima ideju identiteta. Docnije, sa razradom ovih spekulacija, dolazi se na misao da se u okviru toga formuliše i postulira mogućnost jednog stanja iz-bivanja, stanja koje je nadilazeće u odnosu na prolazna stanja (budnost, san, smrt), te u tom smislu i konačno. To stanje potpunog identiteta (uslovno nazvano — stanje) jeste oslobođenje *(mokša)*.

[191] Ovaj termin u nešto drugačijem kontekstu nalazimo i u B. V. 14. 3, 4, 6 i 7.

PURUŠA

Iako se *puruša* razmerno često javlja u upanišadama, u većini prikaza je ostao u senci druga dva termina *(ātmana* i *brahmana)*, verovatno stoga što je ove preuzela i razvila kasna *vedānta*, dok *puruša*, dobija značaj u *sāṃkhyi*.

Značenje *puruše* u upanišadama mogli bismo grubo svrstati u dve grupe. U jednom broju stavova označiteljska funkcija puruše uklapa se u tendencije personalizacije i „panteizacije" *ātmana* i *brahmana* (što je tema upanišadske teologije). Drugo značenje *puruše* vezano je uz različita određenja čoveka, na šta ćemo se osvrnuti u ovom odeljku.

Na jednom mestu u *Bṛhad-up*. (II. 3. 6) *puruša* se javlja u značenju koje češće ima *ātman*. On je nepropadljivi aspekt u čoveku („produžetak", ekvivalent *brahmana* u čoveku). U nastavku (B. II. 5) *puruša* se određuje kao ekvivalent *ātmana, brahmana* i toga svega *(idaṃ sarvam)*, te označava neku vrstu „kolektivnog duha".

Puruša je i u čovečanstvu *(mānuša)* i u čoveku pojedincu. (B. II. 5. 13.)

Kaṭha-up. daje visoko određenje puruše.

„Iznad čula *(indriya)* su objekti čula,
Iznad objekata čula je razum *(manas)*,
Iznad razuma je um *(buddhi)*,
Iznad uma je veliki atman *(ātmā manāh)*.
Iznad velikog *ātmana* je nepojavnost *(avyakta)*[192].

[192]) U vezi sa terminom *avyakta* (n.-nepojavnost, *avyakta* = nepojavno) neki istraživači (34/8) ističu da je posredi uticaj rane *sāṃkhye* na kasne upanišade *(Kaṭha*-up.) i porede *avyakta* sa terminom *prakṛti* iz *sāṃkhye*.

Radakrišnan (33/626) navodi mišljenja klasičnih komentatora, Śankare i Ramanuđe. Prvi smatra da je *avyakta* privid *(māyā)*, jer se ne može odrediti ni da jeste ni da nije, a drugi, da je posredi faza u evoluciji *(prakāra) brahmana* (kao kosmološkog principa) kada se još ne pojavljuju imena-i-oblici. Međutim, same upanišade ne daju osnove za ova tumačenja.

Iznad nepojavnosti je *puruša*."

(K. III. 10—11.)

Ovde se *puruša* pojavljuje istovremeno i kao personalni princip sveta i kao bit čoveka. Isto nalazimo i u *Praśna-up*. (VI. 2—3) U kasnim upanišadama *(Kaṭha, Iśa, Muṇḍaka, Praśna, Śvetāśvatara* i *Maitrī)* ispoljava se tendencija da puruša potisne termin atman, ili da zauzme ravnopravno mesto.

U *Śvet.-up*. (III. 13) *puruša* je određen kao unutarnje sopstvo *(antarātman)* čoveka, koje prebiva u srcu.

U *Maitri-up*. (III. 3) navodi se „unutarnja osoba" *(antaḥ-puruša)* kao ono što uzrokuje delanje putem organa. U promenama koje zahvataju ostale delove ličnosti, *puruša* ostaje nepodređen *(nābhibhūyati)*.

ĀTMAN

Nemoguće je dati jedinstveno određenje različitih značenja *ātmana*, ali je važno istaći ono na šta upozorava Veljačić: „da *ātman* nikada i ne postaje nosiocem individualne svijesti (da nikad ne postaje 'ja', nego ostaje 'se') . . ." (21, I/74.) Takođe su još uvek aktuelne i primedbe *Maksa Milera* u vezi s razumevanjem i prevođenjem ovog termina. On, naime, objašnjava zašto se odlučio za termin „sopstvo" *(self* — za *ātman* kao sopstvo čoveka; *Self* — za *ātman* u ontičkom smislu), iako takva upotreba ove reči nije u duhu engleskog jezika.

Pre svega, ističe on, prevod *ātmana* sa „duša" ili „duh" *(soul, mind, spirit)* pogrešan je stoga što bi time reč „atman", koja se javlja samo kao subjekt, bila prevedena rečima (duša, duh) koje se mogu predicirati. (3, I/XXXI.) Drugo, *ātman* nije vezan uz ja-stvo kao duša, te sanskrtski izraz „sagledaj sopstvo sopstvom" *(ātmanām ātmana paśya)* nije po smislu isto što i grčko „spoznaj sebe" *(gnōthi seauton)*. Ako bi se *āt-*

mavidyā (spoznaja sopstva), o kojoj govore upanišade, prevela kao samo-spoznaja ili spoznaja duše, ne bismo sasvim pogrešili, ali bismo time ispustili sve ono po čemu se indijska misao razlikuje od grčke. (3, I/XXXII.)

No, vidimo da Dojsen i Keit (19/551) nisu iz toga izvukli nikakve zaključke, a tendencija da se *ātman* prevodi (i tumači) kao duša i danas je prisutna među pojedinim istraživačima. Dojsen (29/257—263) je tvrdio da se upanišadsko shvatanje *ātmana* menjalo u tom smislu što rane upanišade govore o „jednom" *ātmanu* Dojsen upotrebljava termin duša),[193] dok se u kasnijim upanišadama *(Kaṭha, Īša, Švetāśvatara)* javlja razlika između pojedinačne i vrhunske, univerzalne duše *(ātmana)*, posebno kad se ova druga javlja u vidu personalizovanog božanstva *(Iša, Deva)*. Međutim, po našem mišljenju ovde nije posredi razvoj jednog „upanišadskog" shvatanja.

1) Stvarno rešenje (u filološkom i filozofskom smislu) otežano je ne samo time što u upanišadama srećemo brojne termine (koji označavaju pojedine aspekte biopsihičkog kompleksa) za koje postoje tek približni terminološki ekvivalenti u evropskoj misli, nego su i evropski termini iz ovog domena, od Grka naovamo, pretrpeli određene izmene pod uticajem teologije i filozofije, što ih čini praktično neupotrebljivim za svrhu ovog prevođenja.

Grčka misao je nešto bliža našem predmetu nego novija evropska, kako po genezi i vezama pojedinih pojmova, tako i po značenju termina. Pogledajmo stoga, ukratko, genezu značenja *psychē* u grčkoj tradiciji.

2) Za Homera *psychē* označava „životni dah", koji u času smrti izlazi na usta i napušta telo. Jedinstvo mišljenja i osećanja označava *thymos*, čije je sedište u

[193] Primere suprotnih tendencija nalazimo kod Hirijane (Hiriyanne, 57/66) i Dasgupte (55, I/46), dok Radakrišnan u svojim tumačenjima i prevodu (33) pribegava polovičnom rešenju kome takođe ne možemo osporiti zasnovanost.

predelu dijafragme *(phrenes)* i srca *(kardia)*.[194] Među filozofima već smo pomenuli Anaksimena koji veli da, kao što naša *psychē*, koja je vazduh, drži nas i vlada nama, tako *pneuma* obuhvata ceo kosmos. Vezu između *psychē* i daha[195] podvlače i Anaksagora i Diogen iz Apolonije. To je olakšano etimološkim poreklom *psychē* (od korena *psych* — dah).

U šestom veku *psychē* je apsorbovala označiteljsku funkciju Homerovog *thymosa*, te sada označava duševnost čoveka u celini, a *soma* fizičko jedinstvo,[196] tj. telesni ekvivalent *psychē*. Drugo, ističe se božansko poreklo i besmrtnost duše i na osnovu toga *palingenesia* (ponovno rođenje) i lična odgovornost. Za Empedokla i pitagorejce pretpostavka izbavljenja iz tog ponavljanja jeste etička čistota i čistota življenja uopšte *(bios)*.

Osnova i ne-osnova

Ātman ima donekle analognu genezu kao *psyche*,[197] ali je po osnovnom značenju[198] daleko od *psychē* i

[194] Prikaz različitih tumačenja ovih termina kod Homera i presokratovaca daje Jeger. (20/73—79.)

[195] Kod Homera „izdisati" je *apopsychō*. Lat. *anima*, smatra se, srodna je s grč. *anemos* (vetar), a neki drže da je od istog korena (tj. *an*) i atman.

[196] U upanišadama se čak tri termina javljaju kao ekvivalenti grč. *soma*. To su: *puruša* (u značenju fizičko-organskog jedinstva), *śarīra* (telo) i *śarīrātman*.

[197] Istraživači se donekle razilaze oko etimološkog porekla *ātmana*. Kao koreni iz kojih dolazi *ātman*, navode se *an* = disati, *at* = kretati se, *vā* = duvati i *tman* = sopstvo. Reč *ātman* se u Rg-vedi nekoliko puta javlja u značenju vetra i daha, izvedena od korena *an* (koji je po nekima srodan grčkom *atmos* i germanskom *Athem*).

[198] Na neke ateorijske razloge koji stoje u osnovi evropskih nastojanja da se *ātman* izjednači sa „dušom" ukazuje Veljačić (79/79—80) razmatrajući *ātman* i njegovu negaciju u budizmu. Teorijski, budizam značajan deo svojih ideja razvija u opoziciji prema vedantinskom *ātmanu* (vidi analizu R. Iveković — 86/56—105) i preokupacije postupanišadske *vedānta* filozofije i budizma zasnivaće se na ovoj temi.

ustupa mesto drugim terminima koji su bliži *psychē* — *bhūtātman, jīva*. Označiteljska funkcija *ātmana* (kao sopstva čoveka), ima u principu dva vida: pozitivni i negativni. U pozitivnom vidu *ātman* se upotrebljava da označi ono po čemu čovek jeste, zajednički imenitelj, ili osnovu čovekovog bića.

Kao izraz takve upotrebe nalazimo reč *ātman* i u jednom broju složenica *(vijñānātman, jñānātman, prajñātman, jīvātman, śarīrātman)*, koje označavaju organizujuće principe pojedinih funkcija. U tom „pozitivnom" značenju *ātman* se povezuje sa *prāṇom* (kao energetskim imeniteljem) svih funkcija, ili *purušom*. Da se *ātman* javlja samo u ovom značenju, imali bismo pravo da ga manje-više izjednačimo sa *psychē*. Međutim, *ātman* se javlja i u „negativnom" vidu kao ne-osnova koja se ne može identifikovati, subjekt čovekovog bića koji nije „ni ovo ni ono", tj. izmiče svakoj objektivaciji i predikaciji. Otuda se u pojedinim dijalozima odbacuju pokušaji da se *ātman* identifikuje sa telesnim jedinstvom *(śarīra)*, organizmom *(liṅga)*, *prāṇom*, razumom *(manas)* ili dušom *(jīva)*, i neumorno podvlači da *ātman* nije ni to, ni to *(neti, neti)*.

Tu se, očigledno, ponavlja isti ontološki paradoks kao u pokušajima određenja *brahmana* koji je sveobuhvatan, a ne može se identifikovati ni sa čim što je „obuhvaćeno" *(ātman* je „u svemu", a ne može se imenovati ničim u čemu je). Stoga u određenjima *brahmana* nalazimo „pojavni" i „nepojavni", „bićeviti" i „transcendentni" aspekt, a ovde nalazimo *ātman* kao: (1) princip jedinstva i identiteta i (2) kao neodredljivu bit čovekova bića. Prvi aspekt dolazi do izražaja kad se *brahman* izjednačuje sa *vāyuom* ili *ākāšom*, a *ātman* sa *prāṇom;* drugi, kad se ističe da je *brahman* „transcendentan" *(tyad)*, a *ātman* neodredljiv *(neti, neti)*.

Jedino ako to imamo u vidu, možemo se snaći u preplitanju odredbi iz upanišadskih dijaloga i fragmenata i shvatiti odnos između kosmoloških, „fizičkih" i ontoloških spekulacija.

Vidljivo i nevidljivo

U *Bṛhad.-up.* (1. 4. 7) *ātman* je opisan kao nevidljiv, jer kad je vidljiv on je nepotpun (tj. tada se samo pojavljuje kroz različite parcijalne funkcije). Onaj ko ga izjednačuje sa nekom od ovih funkcija ne zna *(na veda)*.

Ātman je prisniji *(preyas)* od svega, jer je najbliži *(antaratara)*. (B. I. 4. 8.) Tema o prisnosti *ātmana* izlaže se opširno i u dijalogu Jađnjavalkje i Maitreji (B. II. 4. 5), sa namerom da se u odnosu prema atmanu nađe zajednički imenitelj za sve pozitivne odnose prema svetu.

Ne žudi se za svetovima jer su svetovi dragi, već su zbog žudnje za atmanom svetovi dragi; ne žudi se za bićima jer su bića draga, već zbog *ātman;* ne žudi se za svim tim jer je sve to drago, već je sve to drago zbog žudnje za *ātmanom*. Otuda *ātman* treba sagledati, čuti, promisliti *(manyate)* i meditirati *(nididhyāsana)*. Promislivši ga i razumevši *(vijñāna)* sve će se spoznati *(vidyā)*.

U svakom (konkretnom) odnosu prisutan je (u neprepoznatom vidu — pa Jađnjavalkja upućuje Maitreji da to prepozna) deo onog totalnog odnosa, tj. odnosa spram sopstva *(ātmana)*. Iz toga sledi da žudnja *(kāma)* i prianjanje ne moraju sami po sebi odvlačiti od svesti o sopstvu, ukoliko je spoznat i vazda se ima na umu njihov temeljni izvor, tj. ukoliko se ne podlegne zaboravu.

U *Brhad.-up.* nalazimo i „pozitivna" određenja *ātmana*. U dijalogu sa Đanakom, Jađnjavalkja određuje *ātman* kao krajnje svetlo *(jyotis)* čoveka, ono što preostaje kad se fizička svetla zgase, a govor utihne. (B. IV. 3. 6.) Sopstvo *(ātman)* je *puruša* koji nosi znanje među čulima, unutarnje svetlo *(antarjyotis)* srca. Ali on ostaje isti *(samāna)* dok (izgleda) kao da misli *(dhyāyativa)*, kao da leluja *(lelāyativa)* između svetova. (B. IV. 3. 7.)

Kasnija pozitivna određenja *ātmana* su uglavnom ispod onoga što nalazimo u Jađnjavalkjinim razgovorima. Stoga ćemo se sada osvrnuti na upanišadsku formulu *neti, neti* u kojoj se sažimaju negativna određenja *ātmana*.

Neti, neti

U jednom od dijaloga Jađnjavalkja pita *Śākalyu* na čemu su zasnovani *(pratišṭhita)* on i njegovo sopstvo, te ovaj veli: na prani. Jađnjavalkja to odbacuje i uzvraća da atman nije ni to, ni to *(neti, neti)* — da je nezahvatljiv *(agṛhya)*, nerazoriv *(aśīrya)* i nezavisan *(asaṅga)*. (B. III. 9. 26.) U razgovoru sa Đanakom to se ponavlja i ponovo se odbacuje mogućnost određenja atmana u vezi s pranom. (B. IV. 2. 4.)

Ātman je nezahvaćen dobrim i zlim — što je učinjeno i što nije učinjeno *(kṛta-akṛte)* njega ne peče. (B. IV. 4. 22.)

Ovo je jedna od tačaka gde se pokazuje temeljna razlika između *psychē* i *ātmana*. Dok je *psychē* (i kasnije, duša) bila nosilac moralne odgovornosti, vezana za etičku ravan, *ātman* nadilazi ovu ravan. U ponovljenoj verziji razgovora sa Maitreji (B. II. 4. je ponovljeno u B. IV. 5.) ubačen je stav sa negativnim određenjem atmana, koji bolje obrazlaže Jađnjavalkjinu tezu da posle smrti nema svesti *(saṃjñā)* u uobičajenom smislu, pošto nema dvojstva, tj. nema „drugog" subjekta (osim atmana) kojim bi se atman mogao popredmetiti — jer: „čime spoznati spoznavaoca *(vijñātāram are kena vijānīyāt)?*" (B. IV. 5. 15.)

Karakteristično je da su sva ključna negativna određenja u jednoj (verovatno najstarijoj) upanišadi — *Bṛhadāranyaki*. Kasnije upanišade u najboljem slučaju razrađuju tu ideju.

KOMPONENTE LIČNOSTI

U kasnim upanišadama javlja se jedan broj termina iz potrebe da budu označene određene komponente unutar psihičkog kompleksa ličnosti. Termin *bhūtātman*.[199] Javlja se relativno kasno (tek u *Maitri-up.)*, kao terminološki odgovor na pitanje koje je vremenom postavljeno. Naime, ako je atman nezavisan od etičke ravni i nezahvatljiv od dobra i zla, postavlja se pitanje na koji se način onda može objasniti *karma*, tj. kauzalno-etički sled (da dobro delo biva praćeno dobrim, a zlo rđavim ishodom) u nizu reinkarnacija. *Maitri-up.* stoga uvodi termin *bhūtātman* — „bićevito sopstvo"[200], koje biva zahvaćeno dobrim, ili rđavim plodovima delanja i parovima suprotnosti, te u sledu ponovljenih rađanja zaslužuje bolja ili gora rođenja. (Ma. III. 2.) *Bhūtātman* je tu onaj koji dela, a *ātman* samo prebiva *(avasthā)*. (Ma. III. 3.)

U kasnim upanišadama (K. V. 9. i 13) nalazimo i *antarātman* (unutarnje sopstvo) koje se ističe nasuprot puruši kao kosmološkom principu. (Mu. II. 1. 9.)

U kasnijim upanišadama (P., Ma. i Š.) javljaju se *ahaṃkāra* i *jīva*. Oni su očigledno već bili u upotrebi i samo se uz put pominju, najčešće u nabrajanjima različitih psihičkih funkcija i komponenti ličnosti. Iz tih razloga pojedini istraživači su se u objašnjavanju ovih termina pozivali i na kasnije izvore, ali time su se i udaljavali od mogućeg određenja koje bi odgovaralo upanišadama, jer vidimo da reči menjaju značenja.

U *Praśna-up.* (IV. 7—8) *ahaṃkāra* se pominje zajedno sa psihičkim i saznajnim funkcijama kao kom-

---

199) Sastavljena od *bhūta* i *ātman*. *Bhūta* u upanišadama označava tvarnu osnovu (o čemu je bilo reči u odeljku o osnovi zbivanja), ali i bića uopšte.

200) Po toj vezanosti za etičku ravan, *bhūtātman* je blizak *psychē* i *animi*. Pa ipak se ne može sasvim izjednačiti sa ovim pojmovima, jer izražava distinkciju (zajedno sa *ātmanom*) između etičke i nadilazeće (supraetičke) ravni.

ponenta ličnosti koja počiva na krajnjoj biti *(para ātmā)*. *Ahaṃkāra* označava svest o sebi kao pojedincu ili ja-stvo i skup psihičkih refleksa koji su s tim povezani.

U *Maitrī-up.* (VI. 28) se ne javlja sam termin, ali su nabrojana određena (negativna) svojstva koja se u kasnijoj literaturi vezuju uz *ahaṃkāru* kao smetnje u spoznaji *brahmana*. To su: zbrkanost *(sammoha)*, gramzivost i zavist, tromost i zagađenost *(agha)*, samozadovoljstvo, bes i požuda.

U *Śvetaśvatara-up.* (V. 7—12) nalazimo pokušaj da se odredi komponenta ličnosti (bliska pojmu duše) koja je nosilac karme i podleže reinkarniranju. To je *jīva* koji poprima svojstva, činilac je i snosi plodove dela, posledice onoga što je učinio. *Jīva* vlada pranama *(prāṇādhipa)*, tj. energetskom komponentom ličnosti i kreće se (kroz reinkarnacije) sledstveno posledicama svojih dela.

ETIČKI PROBLEM

Etički problem upanišade rešavaju pojmom *karme*, tj. principom moralne nužnosti. Kauzalitet *karme* je impersonalan, tj. pravda deluje nezavisno od volje ljudi i bogova, poput kauzaliteta prirodnog dešavanja.[201] No, prava preokupacija upanišada je u izvesnom smislu supraetička, tj. kako da čovek izbegne iz domena važenja ove nužnosti. Ne zato da bi mogao nekažnjeno da čini zlo (to bi takođe bila karmička ambicija), već zato što u (tom) domenu *saṃsāre* nema konačnog stanja i poravnanja.

Jedan od osnovnih pojmova vedske „etike" jeste *iṣṭapūrta*. *Iṣṭa*[202] označava radnje žrtvovanja *(yajña)* i sprovođenja vedskih rituala, a *pūrta* dela za javno dobro, dobročinstva. Sve to zajedno stvara *iṣṭapūrtu*, tj. žrtvenu zalihu, zalogu, ili određenu količinu zasluga na nebu koje su ili namenjene u korist njegovih predaka, kako bi se ovi tamo održali,[203] ili će onome ko to čini biti zaloga kad dođe na nebo. Cela ova „žrtvena ekonomija" počiva na istim principima kao i razmena u privrednoj ekonomiji.

---

201) Upanišade i potonja indijska misao ne prave principijelnu razliku između ova dva tipa dešavanja, a smatra se da postoji etički kauzalitet — dobro biva nagrađeno, a zlo kažnjeno — isto onako objektivan kao i kauzalitet prirodnog dešavanja, čak često s njim povezan.

202) Prvo značenje reči *iṣṭa* jeste ono što se želi, žuđeno, što se „ište".

203) To treba shvatiti kao vrstu „nebeskog pansiona" koga i danas nalazimo među narodnim običajima vezanim za pokojnike.

KARMA

U upanišadama dobija na značaju termin *karma*,[204] kao princip retribucije u etičkoj ekonomiji koja će biti usvojena u skoro svim sistemima mišljenja posle upanišada.

No, treba razlikovati ovo uobličeno, fiksirano značenje termina, od procesa njegovog uobličenja u upanišadama, koji ćemo, u osnovnim crtama, pokušati da opišemo.

Karma ima dve pretpostavke. Prva pretpostavka je da postoji jedan impersonalni poredak (materijalne ili simboličke) razmene, na kome je počivao i sistem žrtvovanja. U proizvodnji se ostvaruje razmena sa prirodom, a u prometu razmena između ljudi. Na planu vrednosti (u užem smislu) postoji razmena koja se odvija mimo volje čoveka (i mimo volje svih drugih personalnih entiteta, uključujući i bogove). Ta razmena se odvija po principu vrednosne ekvivalencije. Za čoveka vedskog razdoblja, ištapurta na taj način stvara pozitivnu zalogu na nebu, dok u upanišadskom razdoblju preovlađuje ideja da se efekat etičke ekvivalencije proteže ne na nebo, nego u naredne inkarnacije, i da čak uslovljava inkarnaciju u celini. Ove dve ideje su tesno povezane — reinkarnacija omogućuje ispoljavanje *karme*, a *karma* daje reinkarnaciji etički smisao.

Druga pretpostavka *karme* počiva na uvidu u intencionalnu strukturu delanja. Prvo, delanju prethodi određena želja (nastrojenost) koja čini da čovek prianja i identifikuje se sa svojom namerom po kojoj dela. Drugo, delanje ima posledice od kojih su neke nameravane i željene, a druge su nepredvidive i često neželjene,

[204] *Karma* (osn. *karman*) — osnovno značenje je čin, delanje, akcija, postupanje. Uže značenje je vezano za čin religijske radnje, ili rituala, i označava kako sam čin tako i pozitivnu posledicu koja se očekuje. Kasnije specifično označava svaki etički relevantan čin (dobar ili rđav), a posebno nužnost sa kojom iz čina slede posledice (često čak u narednim inkarnacijama).

pošto se delanje odvija u svetu u kome posledice delanja nastaju ukrštanjem namera i faktora koji su nezavisni od namere. Te posledice bitno utiču na čoveka kao „naslednika svojih dela“[205] — on sam biva zahvaćen i uobličen njima — kako i šta čini, tako i takav biva: dobar dobrim, zao zlim delanjem. Iz toga se u upanišadama izvlači zaključak da — pošto u tom redosledu sve počinje od želje i čovekovog prianjanja — onaj ko hoće da izbegne ovoj nužnosti, mora najpre izaći na kraj sa samim sobom.

Obe pretpostavke nalazimo već u Jađnjavalkjinom kratkom izlaganju te ideje.

„Kako dela, kako čini, tako biva. Ko čini ispravno *(sādhukārin)*, ispravan, ko čini zlo *(pāpakārin)*, zao. Pošten *(puṇya)* postaje poštenim delanjem, zao zlim . . . Kakva mu je želja *(kāma)*, takva mu biva namera *(kratu)*, kakva mu je namera, takav čin vrši, to postaje *(abhisampad)*.“ (B. IV. 4. 5.)

Iz ove „karmičke“ strukture Jađnjavalkja izvodi, kako smo već ukazali, „logiku“ reinkarnacije — čovek ponovo dolazi u ovaj svet da bi delao. (B. IV. 4. 6.) *Karma* i reinkarnacija se povezuju i u tom smislu što reinkarnacija postaje zavisna od karme. Oni koji su dobrog vladanja rađaju se nanovo kao ljudi, a oni rđavog vladanja kao životinje. (Ćh. V. 10. 7.)

Dejstvo *karme* na reinkarnaciju razrađeno je i u kasnijim upanišadama. (Ka. I. 2 — K. V. 7 — Š. V. 11.) Tu nalazimo podrobniju razradu relacije sopstva *(ātman)*, koje ostaje nezahvaćeno *karmom*, i psihičkog kompleksa (duše), tj. „vladaoca prana“ *(prāṇādhipa)*

[205] Sa nešto uprošćavanja bismo mogli reći da klasične etike pripadaju jednom od dva tipa. Prvi ima za pretpostavku jedinstven princip prirodnog i etičkog dešavanja, tj. da u moralnom zbivanju negativne posledice stižu počinioca rđavog dela sa istom nužnošću kao što se odvijaju prirodna zbivanja. Drugi tip etike se ne uzda u ovu ideju i stoga pretpostavlja personalizovanog sudiju, ili garanta etičkog poretka, kao onoga ko kažnjava, nagrađuje i, eventualno, oprašta. U toj podeli upanišadska etika spadala bi u prvi tip.

ili *jīve,* koji je delatni (karmički) činilac i biva zahvaćen modusima bivstvovanja *(guṇa).*

Taj koji ima svojstva *(guṇānvaya),* nosilac ploda delanja *(phala-karma-kartā),* poprimajući sve oblike, ide prema svojim delima. Kojegod telo da primi, njime je nošen. Prema svojim delima poprima različite oblike u različitim uslovima. (Ś. V. 7—11.)

U *Maitrī-up.* taj psihički kompleks — koji, nadvladan svetlim ili tamnim plodovima delanja, ide naviše i naniže, potaknut dvojstvima — nazvan je *bhūtātman.* (Ma. III. 2.)

ETIČKA PRAKSA

U određenjima tekuće etičke prakse nalazimo nabrojane principe koji većinom predstavljaju opšta mesta mnogih etičkih sistema u Indiji i van nje: darežljivost, pravednost, iskrenost, neubijanje, uzdržanost, pridržavanje vere i rituala, gostoljubivost, zaštitu dece i nemoćnih. (Ćh. III. 17 — T. I. 9.) Slično je i sa nabrajanjem etički negativnih svojstava: krađa, pijanstvo, ubistvo, preljuba. (Ćh. V. 10.)

U pojedinim odredbama vidimo da norme nisu opšte, već diferencirane — ista vrsta prekršaja ima različitu težinu, u zavisnosti od toga prema kome je prekršaj uperen. U tom sklopu, brahmani (kao varna) su očito imali izdvojen položaj — prekršaj normi prema brahmanu je imao veću težinu nego prema bilo kome drugom.

Ahiṃsā

Od ovih normi treba se posebno osvrnuti samo na načelo *ahiṃsā*, koje nije samo princip „ne-ubij“, u ravni odnosa među ljudima, već i univerzalni princip nepovredivosti života. To načelo će dobiti na značaju, posebno u đainizmu i budizmu.

Istina, ovaj princip se pominje samo na dva mesta u upanišadama, ali, kako ističe jedan istraživač, ima osnove da smatramo kako je ovo načelo u sprezi sa upanišadskim stavom o jedinstvu sveg života. (80/44.) To je vidljivo i iz uputstva u *Ćhānd.-up.* (VIII. 15. 1), gde se *ahiṃsa* ističe kao princip odnošenja spram svih bića *(sarva-bhūta).* Taj odeljak je karakterističan i po tome što ukratko navodi osnovne odlike uzorita života.

„Onaj ko vrativši se od učitelja osniva svoj vlastiti dom, nastavlja izučavanje onoga što je naučio i ima vrle sinove, usredsređuje čula na sopstvo *(ātman),* upražnjava *ahiṃsu* prema svim bićima, izuzev na svetim mestima,[206)] ko se toga drži celog života, dospeva u svet *Brahmana* i ne vraća se ponovo ovamo.“ (Ćh. VIII. 15.) Ovaj stav nam omogućuje i jedno poređenje, jer u njemu vidimo i etičko-religijski odgovor na problem reinkarnacije — na popularnoj ravni se i dalje održava princip da dobar čovek odlazi na nebo.

Upanišadska filozofska shvatanja su da se čovek (dobar ili rđav) svakako reinkarnira, dok ne postigne oslobođenje identifikacijom u atman-brahman ideji. Ovo stoga što je, kako smo rekli, zasluga stečena ritualima ili moralnim ponašanjem potrošna.

Posebnu etičku praksu nalagale su običajne i moralne norme vezane uz pojedine periode *(āśrama)* u životu. Naime, osim opštih principa, postojale su i norme koje čoveka upućuju i obavezuju u određenom

---

[206)] Ovo izuzimanje nije sasvim jasno i još se klasični pisci nisu slagali oko značenja tog stava. Izgleda najverovatnije da je ovde napravljen kompromis između ahinse i rituala žrtvovanja (koji su podrazumevali i ubijanje životinja). Ahinsa je, dakako, protivrečila klasičnom sistemu žrtvovanja i kasniji mislioci i usvajaju ahinsu u opoziciji prema žrtvovanju.

Međutim, ne znamo u kojoj meri je ovaj princip — sa svom beskompromisnošću — bio zastupan i u razdoblju ranih upanišada. U svakom slučaju, ubrzo iza toga nastao je otvoren rascep u indijskoj tradiciji, mnogo veći nego što je to bio slučaj u grčkoj tradiciji sa pitagorejskim odbacivanjem žrtvovanja na osnovu sličnog principa (ne-prolivanja krvi).

periodu života — dok je učenik, kad postane domaćin i osnuje porodicu i kad se povuče iz aktivnog života i društvene zajednice. Kako smo već istakli, u odeljku „Socijalno poreklo" (str. 47—51), u upanišadama se pominju tri perioda. Četvrti period je stvar postupanišadske sistematizacije. (Vidi o tome i 29/368.) Time je u sistem *āśrama* uključena i vansistemska grupacija, znalci *ātmana,* koju upanišade stavljaju izvan i iznad pomenute tri grupe stoga što se, praksom i saznanjima koje ove grupe podrazumevaju, ne postiže razrešenje egzistencije. (B. III. 8. 10. — IV. 2. 22; Ćh. 23. 1.) Ono što su bile preokupacije ove četvrte grupe biće predmet istraživanja u odeljku o problemu saznanja.

Tapas

Sada ćemo se osvrnuti na specifičnu etičku praksu obično vezanu za treće razdoblje života. Za nju je karakteristično da to nije socijalna etička praksa, i to u dvostrukom smislu. Ona nije regulativni princip odnosa između ljudi, već odnosa pojedinca (koji je upražnjava) prema impersonalnom poretku. Drugo, ona je po pravilu nespojiva sa dnevnim obavezama rada i društvenog života — pojedinac je upražnjava živeći u posebnom režimu. Istina, u ograničenom obimu i povremeno (u posebnim situacijama) upražnjava je i „domaćin".

Ova praksa označena je terminom *tapas*, koji se razmerno često javlja u upanišadama, najčešće bez većih objašnjenja, kao nešto što je opšte poznato. Osnovno značenje tapasa je „toplina", „napor", „naprezanje", a još od vedskih vremena je specifično označavao asketski napor i odricanje.

Na više mesta *Ṛgvedi* (VIII. 59. 6. — X. 136. 2, 154. 2, 167. 1, 109. 4) *tapas* se pominje kao praksa posredstvom koje Prađapati stvara svet ili kojom *tāpasa* (čovek koji upražnjava *tapas)* postiže neobične moći. Stiče se utisak da je tapas mitska hipostaza ljudskog napora uopšte, neka vrsta „arhetipizacije" napora — Prađapati stvara svet zagrevajući se *(Aitareya-brahm.* V. 32. 1) i znojeći se. U nekim slučajevima može se sporiti etički karakter *tapasa* isticanjem da je *tapas* vrsta magijske prakse.

Međutim, struktura i motivacija tapasa, kao i njegovo uključivanje u sistem etičkih normi i obrazaca, govore protiv toga. S druge strane, *tapas* kao etičku praksu asketskog karaktera ne treba brkati sa hrišćanskom ili drugim tipovima askeze, koji polaze od pretpostavke o grešnosti čoveka i teže da odricanjem i samomučenjem iskupe grehe, svejedno što je po formi *tapas* sličan askezi drugih tradicija: izlaganje različitim oblicima fizičkog i psihičkog naprezanja, uskraćivanje zadovoljenja prirodnih potreba (gladovanje, izlaganje velikoj toploti ili hladnoći, itd.).

Rane upanišade su u opoziciji spram *tapasa*, jer smatraju da ta praksa nema ulogu niti doprinosi spoznaji *ātmana* i *brahmana*, dok kasne upanišade, u skladu sa svojom integracionističkom tendencijom, određuju *tapas* kao jedan od preduslova za pristupanje upanišadskom učenju.

U razgovoru sa Gargi, Jađnjavalkja ističe da je delo onog ko ne zna za nepropadljivo, konačno *(antavat),* makar hiljadama godina prinosio žrtve, upražnjavao rituale i tapas. (B. III. 8. 10.)

Onima koji prinose žrtve, koji su darežljivi *(dāna)*, ili upražnjavaju tapas, *Bṛhad.-up.* (VI. 2. 16) je namenila svet predaka *(pitṛ-loka)* iz koga se vraćaju na zemlju u vidu hrane. U *Ćhan.-up.* (V. 10), tapas vodi posle smrti putem bogova, ali samo ako se izvrši supstitut, te kao tapas upražnjava vera *(śraddhā)*.

Kasnije, u *Taitt.-up* (III) *tapas* dobija na značaju — zajedno sa izučavanjem veda određuje se kao uslov spoznaje *brahmana*. Od *Kena-up.* nadalje, *tapas* će se određivati kao jedan od preduslova vrhunske spoznaje.

EGZISTENCIJA I OSLOBOĐENJE

Krajnja inspiracija upanišadske ontologije i spekulacije je egzistencijalno motivisana. Uviđajući da čovek samo biva u svetu, da dobija i gubi, a na kraju ostaje praznih ruku, da su društveni i etički statusi (uključujući tu i onostrane „svetove zasluge") privremeni,[207] upanišadski mislioci su pregnuli da ustanove takav identitet čoveka koji onome ko ga zna daje ontološku sigurnost. Sa takvim identitetom čovek više ne može ništa izgubiti, ne može propasti, budući da je u temelju same zbilje.

„Ko tako zna *(ya evaṃ veda)*: ‚ja sam *brahman*', taj postaje to sve *(sa idam sarvam bhavati)*." (B. I. 4. 10.)

Za razliku od grčke tradicije, krajnji domet egzistencije za upanišadske mislioce nije božanski, već mimo ovoga, budući da su bogovi samo bića među bićima.

PONAVLJANJE ROĐENJA I SMRTI

Upanišadsku ideju o ponavljanju čovekovog bivanja u ovom svetu (reinkarniranju),[208] već smo pominjali različitim povodima. Pojedini istraživači su dosta vremena utrošili ne bi li ustanovili poreklo tog shvatanja i i kada se ono (u kojem tekstu) najpre javlja. Odgovori su se razilazili od stava da se verovanje u ponovno rođenje javlja još u vedama (npr. u *Atharva-vedi*, 12. 2. 52b), do tvrdnje da se o tome ne može govoriti pre upanišada.

O ovim pitanjima mi smo već izrekli stav: ideja reinkarnacije javlja se i pre upanišada. (U *Aitar.-br.* III. 44.) Sada ćemo se osvrnuti, pre svega, na to kako se ova ideja javlja u upanišadama.[209]

Reinkarnacija je povezana sa ukupnim upanišadskim određenjem čoveka, njegovog mesta u svetu i sudbine. Pojedine upanišade se u različitim povodima iznova vraćaju na pitanje: šta biva sa čovekom posle smrti?

Upanišade beleže da je u njihovo vreme o tome bilo protivrečnih mišljenja. *Naćiketas* moli (u *Kaṭha-up.*) vladaoca smrti *Yamu*, da mu, kao jednu od tri želje, otkloni nedoumicu *(vićikitsā)* oko toga, jer jedni drže da posle smrti čovek jeste *(asti)*, a drugi da nije.

Čak i stari bogovi *(devāhpurā)* bili su u nedoumici oko toga, jer to nije lako razlučiti *(na suvijñeyam)*, veli *Yama*. (K. I. 20—21.)

Dakako ne znamo šta mišljahu oni čije mišljenje upanišade ne beleže. Čak i o kasnijim, postupanišadskim učenjima u kojima se poricala svaka egzistencija *post mortem* (kao što je škola *lokāyata)*, saznajemo

[207] „Kao što ovde, svet zaslužen delima *(karma-jito lokaḥ)* propada, tako tamo, svet stečen zaslugom (prinošenje žrtvi — *puṇya-jito lokaḥ)* propada." (Ch. VIII. 1. 6.)

[208] Najčešći sanskr. termin je *punarbhāva* (ponovno rađanje), analogno grčkom *palingenesia*. Terminološki, tome ne odgovara ni latinsko *re-incarnatio* (ponovno otelovljenje) ni grčko *metempsychosis* (seljenje duše), ali, u stvari, ovi termini izražavaju istu ideju, te se mogu takođe upotrebiti. U upanišadama nalazimo i termin „ponovno-umiranje" *(punar-mṛtyu)*.

[209] Što se tiče porekla ove ideje u grčkoj tradiciji, ona je obično pripisivana stranom, istočnom uticaju, ponekad i indijskom. To je, bar za neko vreme, rešavalo problem grčkih shvatanja, ali istraživači indijskih prilika su bili u neprilici, jer se nisu mogli obraćati dalje ka „Istoku". Tako se došlo i na tezu o uticaju centralno-azijskog šamanizma na razvoj ideje reinkarnacije u indijskoj i grčkoj misli.

U grčkoj tradiciji učenje o *palingenesia* su zastupali pitagorejci, Empedokle (fr. 115, 117, 127, 146—147) i Platon: *Fedon* 70c—72e; *Timej* 42b-c; *Fedar* 249a i *Država* 614b—621b. (U srpskohrvatskom prevodu: *Fedar*, gl. XXIV-XXX, *Država*, gl. XI.)

fragmentarno i samo iz druge ruke (iz budističkih, ili ortodoksnih izvora).

Već smo ukratko rekli da Jađnjavalkja daje diferenciran odgovor na to pitanje, različit u svakom od dijaloga sa pojedinim sagovornicima.[210] U razgovoru sa *Artabhāgom* (B. III. 2. 13) — kad ovaj postavi pitanje šta biva sa *purušom* (kao matricom ličnosti) posle smrti, pošto se komponente ličnosti raziđu — Jađnjavalkja ga odvodi na stranu da mu u poverenju to kaže, ali ga samo upućuje u ideju *karme*, pa mu veli da dobrim delima čovek postaje dobar, a rđavim rđav, i tu se dijalog završava.

Ponovna rođenja

Pojedini autori smatraju da se u ranim upanišadama nije gledalo sa izrazitom odbojnošću na perspektivu brojnih reinkarnacija i bezizglednog ponavljanja životnih ciklusa, i da tek nešto kasnije izbavljenje postaje svojevrsna opsesija.

Ali već Jađnjavalkjin dijalog sa Đanakom (B. IV. 4. 7—9) pokazuje da se tema druge mogućnosti (tj. oslobođenja od reinkarnacije) javlja u punom opsegu. Da bi se ona ostvarila, tj. postiglo sjedinjenje sa *brahmanom*, čime prestaje ponavljanje rođenja, Jađnjavalkja ističe dva uslova: da želje u srcu budu oslobođene i da čovek spozna *brahman*.

Istina, Jađnjavalkja daje najpre manje-više neutralan opis reinkarniranja — kao što skakavac prelazi sa vlati trave, pošto je došao do njenog kraja, na drugu vlat, tako *ātman* napušta jedno telo i prelazi u

[210] Teško je reći u kojoj meri je to uzrokovano namerom nepoznatog sastavljača da različite ideje o istoj temi očuva u pamćenju vezujući ih uz jedno autoritativno ime, a u kojoj meri to odražava Jađnjavalkjinu metodologiju — da svakom kaže onoliko koliko dopuštaju pretpostavke pitanja i poimanje sagovornika (taj metod je ostao u upotrebi u Indiji do danas).

drugi oblik *(rūpa)*, po mogućstvu lepši, na onom svetu. (B. IV. 4. 3—4.) No, ako *manas* (uslovno: razum) prianja *(sakta)* uz nešto, tada se *linga* (psihički sklop) opredeljuje za delanje *(karman)* i čovek se vraća iz onog sveta u ovaj da bi delao.

Ali, onaj ko nije ophrvan žudnjom *(akāma)*, čija je želja atman *(ātma-kāma)*, njegove prane se ne razilaze i on je u *brahmanu*. (B. IV. 4. 6.)

Razlika između „onog" sveta (tj. odgovarajuće egzistencije u vidu višeg bića) i oslobođenja kroz identifikaciju sa *brahmanom*, nije naglašena, ali je vidljiva. Naime, odlazak na „onaj svet" i otelovljenje u vidu nekog višeg bića *(gandharva,*[211] *deva)* je donekle izdvojeno od novog otelovljenja u ovom svetu, ali naspram obe mogućnosti stoji treća: sjedinjenje s brahmanom *(brahmāpyeti)*. (B. IV. 4. 6.)

Jađnjavalkja je očito odmakao od koncepcije o dva puta („puta očeva" i „puta bogova") koju izlaže Pravahana Đaibali (B. VI. 2. 15—16) i na koju smo se osvrnuli u odeljku „Čovek i svet" (str. 119).

Bṛhad.- i *Ćhāndogya-up.* nam omogućuju uvid u jedan deo „istorijata" shvatanja o reinkarnaciji. Iz toga se, pored ostalog, može videti da ona ipak izrastaju na zasadima vedske tradicije (delom preuzimanjem, a delom negacijom), a ne iz srednjoazijskih šamanizma.

U *Ćhand.* (V. 10) je dat opis reinkarnacije koji je umnogome arhajski i još uvek računa sa „dva puta", ali nam omogućuje da dođemo do nekoliko važnih zaključaka.

Prvo, uočljiva je veza ovog shvatanja sa koncepcijom preobražavanja elemenata, jer se različite promene statusa umrloga neposredno izlažu kao preobražaji elemenata koji na kraju ulaze u prokreaciju živog sveta. Drugo, ukazuje se da je trag dobrih dela prolazan, a kad se potroši, sledi put natrag, u novo rođenje.

[211] *Gandharve* — atmosferska viša bića ili polubožanstva.

Treće, status novog rađanja neposredno se povezuje sa prethodnim dobrim (ili rđavim) delima.

U *Kaušitaki-up.* (I. 2—5) nalazimo nešto drugačiju elaboraciju arhajskog shvatanja reinkarnacije. Tu se bivanje u onom svetu vezuje ne samo uz nebeska tela, već i uz boravišta vedskih božanstava, kao stanice, ispite, ili prolaze na jednom barokno zamišljenom „putu", za čije uspešno prevaljivanje *Ćitra Gāṅgyāyani* daje uputstva.

U kasnijim upanišadama (najpre u *Kaṭha-up.* — III. 7) javlja se reč *saṃsāra*[212] kao oznaka za egzistencijalni tok uopšte, tj. kretanje čoveka kroz reinkarnacije.

Uzrok saṃsāre

Kad postoji *saṃsāra*, čemu zadovoljenje želja — kad se zasiti, čovek se ponovo vraća. U saṃsari se osećam kao žaba u sasušenom bunaru, veli kralj *Bṛhadratha* (Ma. I. 4). Tu nalazimo i određenje koje će biti jedno od osnovnih i u budizmu i sistemu *yoga:* sansara se samo očitava u mislima *(ćittam eva hi saṃsāram)*. (Ma. VI. 34.)

Šta je uzrok sansare? Upanišade daju na to jedan (za naš kod) „antropocentrički" odgovor.

Uzrok je, pre svega, u samom čoveku, ne u svetu kao takvom. Taj odgovor nas zbunjuje, pre svega stoga što smo videli da se do ideje reinkarnacije došlo u velikoj meri pod uplivom shvatanja o preobražaju i redu u prirodnom zbivanju. Dakle, ako su ponovljene smrti, rođenja i otelovljenje deo sveopšteg toka, kako se onda došlo do zaključka da od samog čoveka zavisi hoće li ostati podređen tom toku, ili će se uzdići iznad njega, identifikujući se s onim što je mimo

[212] Ovaj termin preuzeće i kasnija učenja (čak i ona koja inače odbacuju upanišadske ideje — npr. budizam) u manje-više neizmenjenom značenju.

toka? Ovo pitanje, dakako, zahvata veoma široko, jer pokreće jednu od temeljnih tema indijskog mišljenja i podseća na neke karakterizacije koje joj se katkad pridaju: pasivizam, fatalizam, itd. Sa takvim pitanjima se obično zanemaruje konkretna perspektiva — u ovom slučaju vidokrug upanišadske misli — te ćemo ovu temu ograničiti na ono što nalazimo u upanišadama.

Reč je o tome da neumitni tok — koji ne mogu zaustaviti niti izmeniti ni bogovi ni ljudi — nije zapravo uzrok, već okvir reinkarnacije. Reinkarnacija predstavlja zatečeno stanje egzistencije koja prianja, ophrvana neispunjenim željama, jer nema znanje o svom identitetu. Otuda je uzrok reinkarnacije u čoveku.

Uloga znanja

Čovek koji je to shvatio ne obustavlja spoljni tok, ne zaustavlja strašni točak sveta, već se isključuje iz toka — za njega on više nema snagu. Otuda je takav čovek viši od bogova (koji takođe pokušavaju da saznaju šta je *ātman* — Ćh. VIII. 7—12), pa upanišadski mislioci ponekad deluju kao ljudi opijeni svojim znanjem. Zato se moć ovog znanja katkad poredi (a katkad brka) ili stavlja iznad „starih moći" maga ili sveštenika.

Među uzrocima reinkarnacije na prvom mestu stoje neostvarene želje i porivi koji čine da čovek prianja; to ga vraća u novo rođenje. No, same želje su u sprezi sa neznanjem, jer čovek žudi za ovim ili onim, videći svet kao mnoštvo bića. Onaj ko je sagledao *(anudrašṭi) brahmana* kao sveobuhvatnost, zna da u njemu nema raznolikosti *(nānā)*. On je oslobođen želja ili, drugim rečima, sve njegove želje su pohranjene u *brahmanu*. Onaj ko vidi prividnu raznolikost *(nāneva)* ide iz smrti u smrt. (B. IV. 4. 19.)

Ako čovek shvati *(vijñā) ātman (*kao): „Ja sam to" *(ayam asmīti)*, za čim onda može žudeti i biti ojađen *(anusaṃjvar)?* (B. IV. 4. 12.)

Sa tim u vidu biće jasno zašto smo na jednom mestu poredili ovaj Jađnjavalkjin „eros saznanja" sa nekim od zaključnih ideja iz Platonove *Gozbe*. Platon govori o kultivisanju žudnje kroz filozofsko saznanje — da u osnovi mnoštva lepih tela stoji ideja lepog, čijim saznanjem se žudnja jedino može istinski, trajno ispuniti. Na sličan način Jađnjavalkja ističe da se beskonačnost htenja *(krator ānantyam)*[213] koja izaziva ponavljanje, može otkloniti samo ako se oslobode *(pramuć)* želje iz srca, ako se žudnja upravi na ono što je bit svega, ako se žudi za atmanom *(ātmakāma)*.

Neznanje *(avidyā)* i nerazumevanje *(avijñāna)* kao osnovni uzrok *saṃsāre* podvlače i kasnije upanišade.

Ko ne shvata, čiji je duh raspršen, ne postiže taj cilj (tj. oslobođenje) već se vraća u *saṃsaru*. (K. III. 7.) U *Muṇḍaki*, u ovo neznanje uključena je i zabluda da se sprovođenjem rituala može postići oslobođenje.

Prebivajući usred neznanja, smatrajući sebe učenim, budale, uznemirene nevoljama, idu okolo kao slepci vođeni slepcem. Nezreli, živeći u neznanju, misle: „postigli smo cilj". Pošto zbog prianjanja, oni koji sprovode rituale ne shvataju, oni tonu natrag kad se njihovi svetovi (tj. plodovi njihovih zasluga) iscrpe *(kši)*.

Zabludeli ljudi, koji smatraju da su prinošenje žrtvi i zaslužna dela *(iṣṭāpūrta)* najvažniji, vraćaju se iz nebeskih svetova natrag u ovaj, ili još niži svet. (Mu. I. 2. 8—10.)

BIVANJE U SVETU

S obzirom na škrtost izraza, upanišade iznenađuju brojnim i produbljenim zapažanjima o čovekovom bivstvovanju. Zapažanja o prirodi čovekovih strasti *(kāma)* i nastojanja *(kratu)*, o mučnosti *(ārta)*, strahu

[213] Ovaj termin nije njegov — pozajmili smo ga iz *Kaṭha-up.* II. 11 (ili I. 2. 11).

(bhaya), drhtanju *(vyathā)*, strahu od smrti *(vadhāśaṅka)* i ojađenosti *(śoka)*, deluju kao fragmenti jednog šireg uvida u karakter čovekove egzistencije.

1) Atman je bit koja je u svemu — sve drugo je mučno *(ārta)*, kaže Jađnjavalkja. (B. III. 4. 2. — III. V. 1.)

Žudnja za sinovima jeste žudnja za imanjem, žudnja za imanjem jeste žudnja za svetovima. (B. III. 5. 1.) Zato jer žudi za životom,[214] čovek daje žrtve za ono za šta ne bi trebalo da daje žrtve, i prima poklone od onoga od koga ih ne bi trebalo primiti. Zbog žudnje za životom rađa se strah od smrti *(vadhāśaṅka)* gde god da čovek krene, kaže Jađnjavalkja Đanaki. (B. IV. 1. 3.)

Pošto je atman nerazoriv *(aśīrya)*, nesputan *(asita)*, ne drhti *(na vyathate)*, onaj ko to zna doseže neustrašivost *(abhaya)*. Tako je Jađnjavalkja preneo Đanaki znanje o neustrašivosti *(abhayaṃ vid)*. (B. IV. 2. 4.)

Totalitet *brahmana* ne može se delanjem ni uvećati ni smanjiti (otuda *karma* gubi snagu u toj relaciji). Shvativši to, čovek ne biva okaljan rđavim delima. Onaj ko to zna, postavši smiren i sabran, sagledava da je sve *ātman (sarvam ātmānām paśyati)*. (B. IV. 4. 23.)

Obraćajući se Sanatkumari da ga pouči, Narada kaže:

„Poštovani, znam svete izreke, ali ne znam *ātman*. Čuo sam od onih koji su kao vi, da onaj ko zna *ātman* nadilazi *(tṛ-)* ojađenost *(śoka)*. Takav ojađeni sam ja, poštovani. Hoćete li mi, poštovani, pomoći da nadiđem jad." (Ćh. VII. 1. 3.) *Sanatkumara* ga tada vodi kroz različite pojmove da bi završio sa atmanom.

„Znaj da je *ātman* sve ovo. Ko to vidi, ko to misli, ko to shvati, uživa u *ātmanu (ātma-rati)*, igra se u *ātmanu (atma-krīḍa)* . . . On je nezavisan *(svarāj)*

[214] *Prāṇasya kāmāya* — dosl. „radi žudnje za prāṇom".

i slobodan *(kāma-cāra)* u svim svetovima." (Ćh. VII. 25.2.)

2) Upanišade govore o egzistencijalnom strahu koji ima nekoliko vidova. Prvi je strah od razdvojenosti (od bića), prolaznosti, propadljivosti, pada u nebiće i gubitka identiteta (autentičnosti). Drugi je povezan sa osećajem krivice i promašenosti, gubitkom značenja i smisla. Treći je povezan sa idejom reinkarnacije i *karme*, odnosno strahom koji izaziva bezizgledno ponavljanje neprijatnih strana egzistencije — bola, starosti i smrti. Ovaj poslednji postaje pretežna preokupacija kasnijih upanišada.

Otuda nam *Kaṭha-up.* izlaže kako je Naćiketas od samog vladaoca smrti, Jame, saznao na koji način mudar čovek „ostavlja za sobom" *(hā-)* radost *(harša)* i jad *(śoka)*. (K. II. 12.) Naćiketas želi najpre da sazna šta biva sa čovekom posle smrti. Jama odgovara da je to teško shvatiti i umesto toga nudi (kao Mefisto Faustu), zemaljske radosti, ali ovaj ih odbija, jer ih smatra prolaznima *(śvobhāva)* i trošnima *(martya)*.[215]

„Ceo život je kratak *(survain jīvitam alpam)*. Tvoje su kočije, tvoja igra i pesma."[216] (K. I. 26.)

U *Maitrī-up.* kralj *Bṛhadratha*, pošto se povukao sa prestola, postavivši sina za naslednika, daje sličnu ocenu egzistencije.

„Poštovani" — obraća se on znalcu *ātmana Śākāyanyi* — „kakva je vajda od uživanja u ovom smrdljivom, trošnom telu, smeši kostiju, kože, mišića, srži, mesa, sperme, krvi, suza, zglobova, izmeta, mokraće, vetrova, žuči i sluzi? Kakva je vajda od uživanja u ovom telu, razdvojenom od onoga što želi, udvojenom sa onim što ne želi, zaraženom žudnjom, besom, gramzivošću, obmanama, strahom, zavišću, glađu, žeđu, starošću, bolestima, tugom i tome sličnim?

[215] *Martya* — doslovno: smrtnim.

[216] To će reći: pripadaju smrti.

(...) Kakva je vajda od uživanja u takvom svetu kad se onaj ko se željama nahranio ponovo vraća?" (Ma. I. 3—4.)

3) Vidimo da svi ovi opisi i analize nisu inspirisani socijalnom situacijom (materijalnom bedom, nepravdom, itd.), već polaze od onog što su opšte negativne odrednice ljudske egzistencije: prolaznost, starost, smrt, svakodnevna muka bivanja.

Otuda i poriv za oslobođenjem, koji se javlja (o čemu će dalje biti reči), ne bi trebalo shvatiti u terminima sociološkog redukcionizma: kao reakciju na prilike kastinskog društva. Ta ideja nema zajedničkog sa novovekovnim obrascima koji ljudske probleme i njihovo razrešenje vide u ravni društvenih odnosa i boljitak traže, pre svega, u izmeni tih odnosa. Određenije, ideja oslobođenja nije „metafizička" zamena za političku artikulaciju i razrešenje ljudske situacije u ravni društvenog bitka, kako bi to tumačio Markuze (istina, on govori o onome što bi u prilikama evropske tradicije bili ekvivalenti indijske ideje oslobođenja).

Da to nije bio slučaj ni na tlu Evrope može se videti na Platonovom primeru, koji u pojedinim dijalozima *(Fedon, Gozba)* govori o prvoj temi (oslobođenju u „metafizičkom" smislu), a u drugima *(Država)* o obrascima idealnog društvenog stanja. U samoj *Državi* nalazimo obe teme (gl. XI — problem duše i njenog bivanja) kao dva zasebna problema, nesvodiva jedan na drugi.

U evropskim prilikama, sa prevlašću hrišćanstva — koje je pitanje duše i njene sudbine uzelo pod svoje — tema oslobođenja dobila je izrazito religijsku konotaciju, a sa novovekovnim postavljanjem pitanja slobode u terminima društvenog bitka, „metafizičko" oslobođenje je i ostalo „religijsko" pitanje. U indijskim prilikama to se nije dogodilo — u starom i u srednjem veku to je ostala filozofska tema, naporedo sa popularnim religijskim rešenjem koje izbavljenje obećava kao ulepšanu, besmrtnu verziju zemaljskih radosti.

OSLOBOĐENJE

Ideja oslobođenja[217)] obično je, od strane istraživača, tumačena u vezi sa reinkarnacijom i *karmom*, iako, kako se već dalo naslutiti, ona ima širi, egzistencijalni smisao (oslobođenja od „svih spona" — *sarva-pāśa)*. Postići oslobođenje ne znači samo oslobođenje od reinkarnacije i *karme*, tj. efekata namera i činova kao determinišućeg faktora preporađanja, već i ostvarenje jedne egzistencije slobodne u celini, nesputane uobičajenim egzistencijalnim i aksiološkim sklopovima. Biti oslobođen to ne znači samo izbeći reinkarniranje, već biti sada, u ovom životu, s onu stranu dobra i zla, želje i uskraćenja, uspeha i neuspeha, sreće i ojađenosti.

Istina, *Ćhand.-up.* (VIII. 12. 1) se slaže sa Platonom u tome da onaj ko je u telu jeste izložen bolu i da se ne može osloboditi bola dok je otelovljen *(saśarīra)*. Prijatnost i neprijatnost *(priyāpriya)* ne diraju onoga ko je netelesan *(aśarīra)*. U tom smislu, potpuno oslobođenje sledi tek posle smrti. Međutim, upanišade ipak ne prave razliku između oslobođenja „za života" i posle smrti — ona će doći do izražaja (i terminološki) tek docnije, u kasnoj *vedānti* (83/418), budizmu, itd.

Identitet

Identitet koji upanišade uzimaju za osnovnu ideju ontoloških razmatranja i ističu kao svoj epistemološki ideal i rezultat, jeste sâmo oslobođenje. Ono je osvetljeno u upanišadama sa različitih strana, a nalazimo ga u brojnim vidovima. Kada upanišade govore o dubokom snu bez snova, kao stanju u kome postoji ovaj

———————

217) U upanišadama nalazimo sledeće termine: *pramuć* (osloboditi), *kāma-ćāra* (slobodan — „da ide kuda hoće"), *mokša* (oslobođenje), *vimukti* (oslobođenje), *mukti* (sloboda).

identitet, onda to stanje nije uzeto kao ideal (u tom smislu da bi ljudi trebalo da zaspe i više se ne bude), već kao okvir objašnjenja i „pokazivanja" identiteta. U izvesnom smislu, to važi i za stanje smrti — smrt je u upanišadama samo jedno od (prolaznih) stanja. Kažemo „u izvesnom smislu", budući da posle umiranja *(pretya)*, znalac bivstvuje u identitetu *(ātman-brahman)*, dok je san uvek privremen.

Oslobađanje je proces identifikacije kojim se razrešavaju čvorovi srca i spadaju sve spone, obesnaženjem i nadilaženjem ontičkih i aksioloških dvojstava.

Ovu ideju je bilo teško izložiti i objasniti, jer ukazivanje i objašnjavanje je uvek dovođenje u odnos dva člana — sama ideja nedvojstva, identiteta, suprotna je ovoj pretpostavci. Misao je ovde stalno morala računati sa paradoksom. Otuda se pribegava stanju sna (bez snova) i smrti, da bi se egzemplarno izložila ova ideja. Šta su njene posledice?

Razrešenje čvorova srca

Oni koji znaju *ātman*, napustivši *(vyutthā-)* želje za sinovima, blagom i svetovima, žive kao *bhikšu* (prosjak). Oni sukcesivno ostavljaju za sobom različite uloge, pošto su ih iskusili *(nirvidya)*, uključujući tu i život *bhikšua* i *munija* (mudraca). Kako bivaju, tako jesu. (B. III. 5. 1.)

Jađnjavalkja stavlja oslobođenje od želja, koje prebivaju *(śrita-)* u srcu, kao preduslov da se postane besmrtan *(amṛta)* i postigne *(samaś-) brahman*. (B. IV. 4. 7.)

Zanimljivo je da u izvesnom smislu suprotan redosled nalazimo u *Muṇḍaka-up.* — *brahman* oslobađa od čvorova. Ko zna transcendentni brahman *(yaḥ paramam brahma veda)* postaje kao brahman *(brahmaīva bhavati)*. On nadilazi jad i zlo. Oslobođen *(vimukta)* tajnih čvorova *(guhā-granthi)* srca, on postaje besmrtan. (Mu. III. 2. 9.)

U kasnijim upanišadama nalazimo oznaku za obestrašćenost: *vi-rāga* (Mu. I. 2. 11), kao i termin *vairāgya* (neobojenost, ravnodušnost — Ma. I. 2), koji će u postupanišadskim učenjima postati tehnički.

Ātman koji je u srcu jeste bez nakane *(akratu)* (Ś. III. 20), dok *bhūtātman* zbog prianjanja *(sakti)* za čulne predmete zaboravlja *(na smṛ)* najviše mesto *(param padam)*. (Ma. IV. 2.)

Identitet „sa" *brahmanom* oslobađa spona, očekivanja, želja[218] i straha, kako od sebe, tako i drugih. (Ma. VI. 30.)

Misleći „to sam ja" i „to je moje", čovek sam sebe sputava, kao ptica u zamci. Otuda čovek koji je nameran i samozadovoljan jeste sputan. Znaci *mokše* su to da je čovek oslobođen nakane i samozadovoljstva. (Mu. I. 30.)

S onu stranu dobra i zla

Onoga ko zna da (je) *ātman neti, neti,* toga ne ophrvavaju misli zašto je iz nekog razloga uradio zlo ili dobro. On nadilazi *(tṛ-)* oboje. (B. IV. 4. 22.) Ova ideja se ponavlja i u Tait. up. (II. 9). Onaj ko zna *brahman*, ne biva zagađen *(na lip)* rđavim delima, jer ogromnost *(mahiman)* brahmana se ne može delanjem *(karman)* ni uvećati, niti umanjiti. (B. IV. 4. 23.)

„Kao što se voda ne lepi uz laticu lotosa, tako se rđavo delo ne lepi *(śliš)* uz onog ko to zna", veli Satjakama svom učeniku Upakosali. (Ch. IV. 14.)

Nasuprot učenjima većine tradicija (pa i jednog dela vedske tradicije) — koje drže da čovek posle smrti ima da plati račun za rđava dela i bude nagrađen za dobra — u *Kaušītakī-up.* (I. 4), u jednom baroknom opisu puta posle smrti, veli se: kad pređe *Vijarā*

[218] Oslobođenost-od-želja *(niškāmatva)* je ovde već tehnički termin.

(reku Nestarenja) čovek stresa svoja rđava i dobra dela i, kao što onaj ko vozeći kola gleda na dva točka, tako on sad gleda na dan i noć, na dobra i rđava dela i sva dvojstva *(dvandva)*. U *Kaušītakī* nalazimo i neka ekstremna poređenja u vezi sa ovom idejom, što pokazuje kako se jedna filozofska ideja može pretvoriti u karikaturu kad se nekritički prenese na ravan društvenog morala (sličan problem se mnogo kasnije javlja i u vezi sa Ničeovom idejom „s one strane dobra i zla").[219]

Neki delovi *Kaušītakī-up.* napuštaju upanišadske pojmove *(ātman* i *brahman)* i vraćaju se na vedska božanstva, namenjujući im sličnu ulogu. Tako bog Indra veli Pratardani da onaj ko njega zna, ni zbog jednog svog čina — ni zbog krađe, ni ubistva deteta u utrobi, ni ubistva majke ili oca — neće pobledeti. (Ka. III. 1.) U *Kaṭha-up. ātman* (i znalac atmana) je određen s onu stranu svih dvojstava:

„Mimo *(anyatra)* ispravnog *(dharma)* i neispravnog,
Mimo onog što je urađeno i što nije urađeno,
Mimo onog što je bilo i što će biti . . ."
(K. II. 14.)

U *Maitrī -up.* (VI. 20) nalazimo i opise meditativne tehnike kao sredstva nadilaženja dvojstava — smirivanjem misli *(ćitta-prasāda)*, poništavaju se dobre i rđave radnje *(śubhāśubhaṃ karma)* tj. njihovi efekti.

S onu stranu rođenja i smrti

Već smo rekli da oslobođenje podrazumeva oslobođenje od reinkarnacije, dakle od novih rođenja i novih smrti. Međutim, osim ove koncepcije, kao tipično upanišadske, terminološki, a katkad i sadržajno, sa njom se u upanišadama povremeno preplića starija, vedska ideja besmrtnosti *(amṛtatva)*.

[219] Niče se osvrće na budističko i azijsko shvatanje u delima *Volja za moć*, paragr. 155, i *Jenseits vom Gut und Böse*, III. 56.

Polemišući sa Albrehtom Veberom, Dojsen (29/340—344) je isticao da ideja oslobođenja[220] nije izrasla na učenju o reinkarnaciji, već da je starija od njega. Naime, ideju izbegavanja druge smrti na onom svetu i postizanja besmrtnosti srećemo u *saṃhitāma* (vedskim himnama) i *brāhmanama*. Otuda, veli Dojsen, ideja oslobođenja kao sjedinjenja za *ātmanom* javlja se pre nego što se znalo za reinkarnaciju. No, Dojsen je u pravu samo uz određen referencijalni okvir, tj. ukoliko ideju izbavljanja u ovom ranom smislu izjednačimo sa kasnijom, upanišadskom idejom. Međutim, treba ukazati na razliku između ovih ranih i kasnijih shvatanja.

Starija koncepcija nije podrazumevala reinkarnaciju (dakle, nije ni imala za cilj da izbegne nova rođenja i smrti), već da izbegne „pad" iz onog sveta u neku vrstu „druge smrti". (Vidi o tome 66/156.) Po vedama, odlazak na nebo posle (fizičke) smrti nije isto što i sticanje besmrtnosti. Besmrtnost znači sjedinjenje sa Suncem, koje je bit svega, tj. vraćanje čovekovom solarnom poreklu. (O tome, detaljno izlaganje — 66/169—192.) U ovim shvatanjima zapravo nije reč o oslobođenju, nego o besmrtnosti (ta razlika se terminološki gubi, jer obe ideje Dojsen naziva *Erlösung)*. Druga bitna razlika između ideja iz brahmana i upanišada je u tome što se u prvima sjedinjenje sa atmanom shvata kao događaj posle fizičke smrti, dok se u upanišadama smatra da je čovekova bit od početka atman i da je oslobađanje uvid čoveka o tom identitetu. Treće, upanišadsko oslobođenje nije samo oslobođenje od novih rođenja i smrti, već od svih spona.

Inače se arhajska, astralna koncepcija prolaska kroz Sunce pominje i u upanišadama (Mu. I. 2. 11), a takođe i besmrtnost, slična besmrtnosti bogova, koju postiže onaj ko je ušao u vaju *(vāyu-praviṣṭa)* i postao „prostorit" *(ākaśātman)*. — *(*Ka. II. 14.)

[220] Dojsen prevodi mukti i mokša sa *Erlösung*.

Onaj ko je probuđen za sopstvo *(yasya pratibuddha ātmā)*, ko to zna, postaje besmrtan, dok drugi zapadaju u bolnost *(duḥkha)*. (B. IV. 4. 13—14.) Uviđanjem identiteta postiže se besmrtnost. U brahmanu nema raznolikosti — ko vidi prividnu raznolikost *(nāneva)*[221] ide iz smrti u smrt. (B. IV. 4. 19.)

U kasnijim upanišadama *(Kauṣītakī, Muṇḍaka, Praśna, Śvetāśvatara)* nalazimo u određenim varijantama ponovno javljanje starijih, vedskih ideja u teološkoj interpretaciji, gde je reč o postizanju besmrtnosti, a *ātman* je često zamenjen *purušom* ili nekim božanstvom. Dok je u klasičnoj upanišadskoj koncepciji reč o tome da se identifikacijom u *ātmanu* izbegne novo rođenje, ovde se postizanje besmrtnosti povezuje, s jedne strane, sa „fizičkom" ravni (posredstvom *prāṇe)*, a s druge, sa teološkom.[222] Besmrtnost, kojoj je uzor božanska egzistencija, postiže se spoznajom boga *(deva)*, ili gospoda *(īša)*. U sklopu toga javljaju se i spekulacije o posebnom emocionalnom kvalitetu takvog stanja, *ānanda* (blaženstvu).

U kasnijim upanišadama sve više jača personalizujući princip u pojmu *puruše*, te se ovaj javlja u značenju vrhunskog bića u kome ljudi, koji su ga spoznali, nalaze utoku posle smrti. Uočljiva je tendencija da se filozofska ideja identifikacije sa *brahmanom* zameni teološkim stapanjem sa *purušom*.

[221] *Nānā + iva* = kao (da je) raznoliko.

[222] Jeger nam skreće pažnju (20/4) da je Platon prvi upotrebio reč *theologia* u *Državi*, ističući da, nasuprot Hesiodovom i Homerovom mitsko-poetskom predstavljanju bogova (često, kao u *Starom zavetu*, sa nizom ljudskih slabosti) pesnici idealne države treba bogove da predstavljaju na nivou filozofske istine. Platonova teologija je na taj način uvela razliku između mitskog i racionalnog u shvatanju božanstva. U *Državi* i *Zakonima*, Platonova filozofija se u svojim krajnjim zaključcima javlja kao teologija u ovom smislu, veli Jeger. Od tada je svaki sistem grčke filozofije (izuzev skepticizma) kulminirao u teologiji, te možemo razlikovati platonovsku, aristotelovsku, epikurejsku, stoičku, neopitagorejsku i neoplatoničarsku teologiju. Kod Aristotela, teologija (kao prva filozofija, učenje o prvim načelima) je krajnja i najviša svrha filozofskog istraživanja.

Relativno kasno (tj. u Mu. I. 1. 4) u upanišadama nalazimo terminološku razliku između višeg *(para)* i nižeg *(apara)* znanja *(vidyā)*. *Aparavidyā* je znanje znanosti, a *paravidyā* je pristupanje *(advidam)* nepropadljivom. Ali, nezavisno od te podele, od početka (npr. u Ch. VII. 1. 2—3) se podvlači razlika između znanja u uobičajenom smislu (vede, gramatika, astronomija, matematika, politika, etika, znanja o božanstvima i sveštena znanja) i znanja o atmanu *(ātmavidyā)*. Ona prva su samo imena *(nāman)*. Sličnu razliku pravi Udalaka (Ch. VI. 1) kad predočava Švetaketuu znanje mimo onoga koje je ovaj stekao u toku formalnog obrazovanja. Idući tom linijom, najpre ćemo izložiti razmatranja koja se odnose na saznanja u uobičajenom smislu, a potom, probleme specifičnog upanišadskog znanja.

KOMPONENTE SAZNANJA

U kasnijim upanišadama nalazimo razradu procesa saznanja u uobičajenom smislu, kao i objašnjenja različitih „organa" ili saznajnih moći.

U slikovitom prikazu iz *Kaṭha-up.* (III. 3—4), sopstvo *(ātman)* je predstavljeno kao da se vozi u vozilu tela. *Buddhi* (um) je vozač, *manas* (razum) predstavlja uzde, čula *(indriya)* su konji, a predmeti čula putevi.

Karakteristično je za upanišade i veći deo kasnijeg indijskog mišljenja da opažanje shvataju kao dvosmerni proces — ne samo u smeru od spolja ka unutra (kako su to shvatale novovekovna evropska filozofija i psihologija), već i obrnuto — od unutra prema spolja. Ukratko, za indijsku misao percepcija je projekcija koliko i introjekcija. Iz tih razloga su indijskoj misli bile shvatljive i „prirodne" mnoge pojave koje je evropska psihologija sve do najnovijeg vremena[223)] morala da ignoriše, ukoliko nije htela da zbog takvog epistemološkog reza, usred svog „zabrana" dopusti postojanje jedne *terra incognita-e* neshvatljivog i „nadprirodnog".

1) U jednom od karakterističnih „pozitivnih" određenja, sopstvo se shvata kao energetsko središte ličnosti (Ka. III. 3). Na tu ideju se došlo da bi se objasnio prestanak opažanja u dubokom snu i njegovo

[223)] U psihologiji devetnaestog veka bila su dominantna dva modela u prikazivanju i objašnjavanju percepcije — *tabula rasa* i *camera obscura*. Ove fizičke modele dovela je u pitanje najpre psihoanaliza, a potom, još više, fenomenologija sa idejom intencionalnosti; reč je o fenomenološkom pristupu psihološkim problemima, koji danas ima dosta pristalica među psiholozima, dok su između dva rata tim pravcem krenuli Jaspers *(Allgemeine Psychopatologie)* i Sartr *(La Transcendence de L'Imagination)*. Poimanje opažanja kao dvosmernog procesa interakcije u novije vreme se naročito aktualizovalo zahvatanjem u ono područje koje još uvek nosi sumnjivu oznaku „parapsihologije" (iz tih razloga se kao alternativna oznaka predlagala „psihotronika"). Jedan od preteča tih, danas veoma razuđenih istraživanja (vidi npr. V. N. Puškin i A. P. Dubrov: *Parapsihologija i savremenoe jestestvoznanie*, Moskva 1976) bio je i L. Staudenmaier *(Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft*, Freising 1912). Iako pokazuje karakteristično nesnalaženje zbog odsustva konceptualnih okvira za svoje istraživanje (otuda pribegava prokazanom terminu „magija", pokušavajući da ga spase „eksperimentom" i „prirodnom naukom"), njega izdvajamo jer je eksperimentisao sa projekcijom energije čula i govorio o mogućnosti „centrifugalnog" smera energije čula, nasuprot uobičajenom „centripetalnom". Time je uspostavio parapsihološko značenje projekcije, nezavisno u odnosu na psihoanalitički i fenomenološko-egzistencijalistički smisao ovog pojma.

obnavljanje sa buđenjem. Holistički pristup čoveku naveo je ove mislioce da se zapitaju zašto, zapravo, prestaje čulna aktivnost u snu, ili čak i u budnom stanju, kad je pažnja odsutna, ili, govoreći upanišadskim jezikom, kad se *prāṇa* povukla, a *manas* odvratio od čula?[224]

Drugo, na koji način se opažanje ponovo uspostavlja pošto je jednom usahlo? Oni su zaključili da je za opažanje neophodna unutrašnja energija i aktivnost, jer čula ne „primaju" niti „odražavaju", već zahvataju i uobličavaju. Ona su sama osnažena *prāṇom* iz jednog unutrašnjeg središta i tek tako nastaju za čoveka „svetovi", tj. materijal opažanja. Kad čovek spava bez snova, veli se u *Kaušītakī-up.* (III. 3), njegove čulne funkcije (govor sa imenima, oko sa oblicima, uho sa zvucima, razum[225] sa mislima) stapaju se sa *prāṇom.* Kad se probudi, iz sopstva se rasipaju posebne *prāṇe* na odgovarajuća mesta, kao što iz vatre pršte varnice na sve strane. Te *prāṇe* se uobličuju kao čulne funkcije *(deva).*

Vedski termin *deva* (kao pridev: nebesko, božansko; kao imenica: božanstvo, bog), javlja se ovde u značenju čulne funkcije. Veljačić (79/131) nam skreće pažnju da to potiče iz stare indoiranske mitološke teorije iskustva. Tu su čula tumačena kao „moći" *(indriya)* u kultu „elemenata" *(devatā)* kao „bogova" *(deva).*[226] Tragove tog kulta nalazimo i kod Empedokla.

U upanišadama se javlja i termin *indriya,* koji je u mitskoj postavi označavao moć boga Indre, a potom

[224] Pažnja je samo delom pod kontrolom. Uspostavljanje pune kontrole nad pažnjom i njeno potpuno povlačenje iz čula, sa ciljem da se zaustavi tok svesti, biće upražnjavano u jednom od stupnjeva joge, čiji je tehnički naziv *pratyāhāra* (opis toga nalazimo i u Ma. VI. 19).

[225] *Manas* smo uslovno do sada prevodili sa „razum" iako je prevod samo delom adekvatan, o čemu će kasnije biti više reči. Ovo otuda što i u upanišadama dolazi do izražaja stav da se *manas* shvati samo kao organizujući princip opažanja, tj. samo kao jedna posebna čulna funkcija.

[226] Na vezu čula-elementi *(deva-devatā),* ukazuje stav iz *Muṇḍaka* up. (III. 2. 7).

snagu, silu uopšte. Specifično značenje je: moć čula, čulo.

2) Jedinstvo opažanja se objašnjava delatnošću *manasa,* jedinstvom prana *(ekabhūya prāṇāḥ)* i spoznajnim sopstvom *(prajñātman).* Da nema jedinstva prâna (tj. različitih energija čula), obrazlaže se u *Kaušitaki,* čovek ne bi mogao istovremeno da saznaje imena govorom, oblike okom, zvuke uhom, misli *(dhyāna)*[227] razumom *(manas).* (Ka. III. 2.)

Da bi se označilo jedinstvo prana i njihova sve-zahvatajuća *(sarvāpti)* funkcija, uvodi se termin *prajñātman* (spoznajno sopstvo). Njegova funkcija se ilustruje i procesom umiranja, kada se čulne funkcije ulivaju *(abhivisṛj)* u *prajñātman.* (Ka. III. 4.)

Opažanje je moguće samo ako moć spoznaje *(prajñā)* „zajaši" *(samāruh)* čula, uključujući tu i *manas* (kao „čulo" kojim se opažaju misli). — Ka. III. 6. Ako toga nema, nema opažanja, jer je *manas* odsutan *(anyatra manaḥ),* tj. nema pažnje, čovek je „odsutan duhom". (Ka. III. 7.)

Druga komponenta opažanja jeste korespondencija između „elemenata" materijalnog sveta *(bhūta-mātrā)* i „elemenata" ili kategorija opažanja *(prajñā-mātrā).* Uhu korespondira zvuk, oku oblik, jeziku ukus, dahu miris. *Kaušitaki-up.* zaokružuje ovaj broj na deset, dodajući uz to govor, mišljenje, rad, zadovoljstvo, bol, ushićenje (vezano uz polnost) i kretanje (koje korespondira nogama*).*[228] (Ka. III. 5—7.) No, ovde nije bitna nomenklatura, već ono što stoji kao osnovna ideja. Ne bi bilo obličja *(rūpa),* tj. opažanja, da nema i *prajñā-mātrā* i *bhūta-mātrā,* a ovi zavise jedni od drugih — da nema *bhūta-mātrā* ne bi bilo *prajñā-mātrā* i obrnuto. (Ka. III. 8.)

[227] *Dhyāna* kasnije postaje tehnički termin za meditaciju.

[228] U kasnijim sistematizacijama takođe nalazimo deset članova, ali sada podeljenih na pet *jñānendriyāṇi* (tj. saznajnih moći ili čula: oko, uho, nos, jezik i koža) i pet *karmendriyāṇi* (delatnih moći ili organa: larinks, ruke, noge, anus i polni organ).

Ako se pouzdamo u svedočanstvo Teofrasta *(De sensu,* 7), Empedokle je imao slična shvatanja o opažanju, kad je reč o korespondenciji. On je držao da elementi u telu opažaju odgovarajuće elemente u spoljnom svetu i da svako čulo prima one elemente koji mu odgovaraju. Tu korespondenciju on, međutim, shvata donekle uprošćeno, povezujući je sa oblikom i veličinom otvora čula. Nasuprot njemu, Anaksagora je držao da se opažanje ne odvija po principu korespondencije nego opozicije — toplo se opaža hladnim, itd.

3) Zahvaljujući meditativnoj tradiciji,[229] koju su imali u zaleđu kao veliko eksperimentalno područje, upanišadski mislioci su zapazili da čula, odnosno opažanje, imaju različit kvalitet kod pojedinih ljudi. Onima koji nemaju razumevanja *(avijñānavant)* i čiji je *manas* nezauzdan, čula su nekontrolisana. Onome ko razume, čiji je *manas* zauzdan, čula su pod kontrolom, kao dobri konji. (K. III. 5—6.)

Na osnovu meditativnog iskustva dolazi se i do ideje da su čula otvori *(kha)* prema spolja *(parāć),* te čovek gleda prema spolja, umesto unutar sebe *(antarātman).* Onaj ko teži besmrtnosti okreće oči ka unutra *(āvṛtta-ćaksu)* i sagledava sopstvo. (K. IV. 1.)

Manas i buddhi

Manas u upanišadama ima značenje središta svesne aktivnosti: „Želja, namera, sumnja, vera, nevera, po-

[229] Pojedini pisci su s pravom upozoravali na neprimerenost latinskih termina (kao što su *meditatio, contemplatio*) kao prevoda za sanskr. termine *dhyāna, yoga, sādhana* itd., zbog značenja koja su poprimili u hrišćanstvu i evropskoj filozofiji, a koja ne odgovaraju indijskoj tradiciji. Mi smo pribegli terminu meditacija zbog toga što se najviše upotrebljava. S druge strane, prosečan čitalac jedva da zna značenje meditacije u hrišćanskoj i nehrišćanskoj filozofskoj tradiciji, te može bez većih teškoća da shvati iz samog izlaganja o čemu je reč.

„Meditativna tradicija" i „meditativna praksa", odgovaraju onom što Veljačić označava kao „disciplinu praktičnog uma". (21, I/24.)

stojanost, stid, misao, strah — sve je to, zaista, manas." (B. I. 3. 5.) *Manas* objedinjuje opažanje, sedište je svesti, mišljenja, volje i namera. U tom smislu, *manas* ima, zapravo, šire značenje nego „razum", iako se, s druge strane, ne smatra nečim posebnim u odnosu na čula. Često se upotrebljava na način na koji se reč „duh" kod nas upotrebljava kolokvijalno — „odsutan duhom." (uporedi B. I. 5. 3), „upravio je duh na to i to". (Uporedi Ćh. VII. 3. 1.) Iako smo u *Kaušitaki-up.* videli da je *manas* zajedno sa čulima podređen *prajñātmanu,* u većini ostalih upanišada *manas* se određuje kao samostalno, svesno duhovno središte. Inače, upanišade ne daju izričito stanovište o tom pitanju (da li je *manas,* u izvesnom smislu, samo jedno od čula, ili je nešto posebno) koje će biti preokupacija poznijeg filozofiranja. Naime, budizam, naspram ostalih sistema, smatra *manas* „šestim čulom". (Vidi 79/131.)

Buddhi će postati važan pojam u *sāṃkhyi* i pošto se u upanišadama javlja tek od *Katha-up.* pojedini pisci drže da je to jedan od termina koje upanišade eventualno duguju razmeni sa tradicijom *sāṃkhye* (u to vreme možda u nastajanju), ali je moguća i suprotna teza.

Prema redosledu iz *Katha-up.* (III. 3—4), koji smo već citirali, vidi se da je *buddhi* „nadređen" *manasu,* a „podređen" *ātmanu,* ali se tu ne vidi njegova funkcija.

Razumevanje i znanje

Termini *vijñāna, prajñā* i *vidyā* u upanišadama označavaju različite pojmove vezane uz saznanje.

Razumevanjem *(vijñāna)*[230] se poimaju *(vijān)* vede i znanosti koje Narada (Ćh. VII. 1. 2—3) nabraja kao ono čime je on ovladao. Sa *vijñāna* se poimaju spoljni svet, razlika između dobra i zla, istinitog i lažnog,

[230] *Vijñāna* — razumevanje, poimanje, saznanje, veština, znanost, učenje.

ispravnog i rđavog, prijatnog i neprijatnog, ovog i onog sveta. (Ch. VII. 7. 1.)

Prajñā[231] se javlja u sličnom značenju — kao sposobnost poimanja na osnovu uočavanja razlika *(vipaś)*. (Ka. I. 5.) Bez *prajñe* govor ne bi mogao da shvati reči, dah mirise, oko oblike, uho zvuke, jezik ukuse, ruke radnje, noge hod. Bez *prajñe* misao bi bila obesnažena. (Ka. I. 7.)

Termin *vidyā* se upotrebljava da označi znanost ili učenje o nekom predmetu i samo znanje.

Vidyā se javlja i kao oznaka različitih učenja u upanišadama,[232] bilo po autoru učenja (npr. *Śāṇḍilyavidyā* — Ch. III. 14), ili po sadržaju (npr. *prāṇavidyā* — B. V. 13. 1—4).

UPANIŠADSKO ZNANJE

1) Upanišadska podela *aparavidyā-paravidyā* nije analogna grčkom *doxa-epistēmē*. Ne samo stoga što *aparavidyā* ne označava mnenje (nego takođe znanje — *vidyā)*, već i stoga što upanišadska podela nije napravljena prema podeli funkcija na opažanje (gr. *aisthēsis)* i mišljenje *(phronein, noein)*. U upanišadskoj postavi *aparavidyā* su znanosti a ne mnenja, one su delo mišljenja i znanja. S druge strane *paravidyā*, zapravo, jedva da odgovara i grčkom *theōria*, budući da ova označava bitnu karakteristiku u načinu života mislioca, a *paravidyā* je znanje kojim se aktualizuje identitet čoveka s onu stranu znanosti i mudrosti.

2) Dok u opažanju postoji korespondencija između *prajñā-mātrā* i *bhūta-mātrā*, u spoznaji *ātman-brahman* postoji identitet. Tamo je saznanje omogućeno korespondencijom, ovde identitetom — *ātman* se *ātmanom*

[231] *Prajñā* (glagol) — uviđati, shvatiti; *Prajñā* (imen. žen. roda) — mudrost, inteligencija; *Prajñā* (pridev) — mudar, znalački.

[232] Pregled različitih *vidyā* daje *Mukhopadyaya*. (63/41-2.)

sagledava *(ātmānam ātmanā paśya)*. Sagledavanje[233] *ātmana* i *brahmana* je identifikacija. O tome nalazimo produbljene stavove u upanišadama, a paradoksalnošću tog „odnosa" baviće se i kasna *vedānta*. (83/408.)

Ātmavidyā

Sopstvo treba da bude sagledano *(draštavya)*, promišljeno *(mantavya)* i meditirano *(nididhyāsitavya)*[234] — na taj način sve biva znano,[235] veli Jađnjavalkja Maitreji. (B. II. 4. 5.) No, budući da je atman sopstvo, iskrsava pitanje o subjektu — čime *(kena)* saznati ono po čemu sve biva znano, čime saznati *(vijñā)* saznavaoca *(vijñātṛ)?* (B. II. 4. 14.)

Pošto je atman bit i sopstvo, ono saznanje koje hoće da se uspostavi kao relacija ovde nema mesta. Ne možeš saznati saznavaoca saznavanja *(na vijñāter vijñātāraṃ vijānījaḥ)*, kaže Jađnjavalkja Ušastiju. (B. III. 5. 2.)

Zbog toga se atman ne može zahvatiti poučavenjem *(pravać)*, niti snagom poimanja *(medhā)*. (K. II. 23.) Suočeni sa tim, upanišadski mislioci dolaze do zaključka da se atman sagledava sam (u sebi) sobom.

[233] Kad je reč o *ātmanu* i *brahmanu*, upanišade često umesto spoznaje *(vidyā)* upotrebljavaju termin *dršṭi* (uviđanje) i glagol *paś-* (sagledavati).

[234] *Nididhyāsana* — označava specifično meditativno (identifikujuće) saznanje. U tom značenju upotrebljavaju se ponekad i termini koji inače označavaju mišljenje u uobičajenom smislu: *manana* (mišljenje), *tarka* (razmišljanje), *ćintana* (mišljenje u vidu zaokupljenosti nečim).

[235] U ovom i drugim Jađnjavalkjinim stavovima reč je o tome da doticaj sa sabirnom tačkom spoznaje otvara uvid u karakter i sadržaj znanja kao znanja. Tu, dakle, nije posredi smisao koji će ova ideja poprimiti u kasnijoj, meditativnoj tradiciji, gde se govori o sve-znanju kao o specifičnoj (čarobnoj) moći *(siddhi)* kojom jogin može steći znanje o bilo čemu, bez doticaja sa predmetom.

Postavši smiren *(śānta)*, suzdržan *(dānta)*, strpljiv *(uparata)* i sabran *(samāhita)* čovek sagledava sopstvo *(ātman)* sopstvom (B. IV. 4. 23.)

Naporedo sa ovom direktnom metodom neposredne spoznaje, nalazimo i metod postepenog približavanja ideji *ātmana* u dijalogu Udalake sa Švetaketuom (Ch. VI. 8. 6—13), koji smo već naveli u više navrata. Udalaka najpre navodi Švetaketua da na različitim primerima uoči karakterističan odnos između biti i pojava, celine i delova. Time vezuje njegovu pažnju i uklapa problem u relacioni tip saznanja. Ali, zatim, završava naglim zaokretom — „to si ti" — upućujući Švetaketua na to da je bit svega jedna i da je on sam ta bit.

Tamo gde je spoznaja dvojne prirode *(dvaitībhūta vijñāna)* tu čovek čuje, vidi, opipava. „Tamo gdje je spoznaja ne-dvojne prirode *(advaitībhūta)*, oslobođena radnje, uzroka i posledice, neizreciva, neuporediva, neopisiva — šta je to? Ne može se reći." (Ma. VI. 7.)

Stalno je prisutna svest o ontološkom paradoksu koji se javlja u pokušajima određenja *ātmana*, te se konačno pribegava stavu bez predikata.

„Ni govorom, ni *manasom*, ni vidom se ne može dohvatiti *(prāp)*. Kako da se zahvati *(upalabh)*, osim da se kaže da jeste *(asti)*.

Može se zahvatiti jedino kao ono što jeste, a zatim, u svom istinskom bivstvu *(tattva-bhāva)*, na oba načina."[236] (K. VI. 12—13.)

Brahmavidyā

Na sličan način se kao nezahvatljiv i paradoksalan, sa stanovišta saznanja, pokazuje i brahman.

„Oko tamo ne ide, ni govor, ni manas; ne znamo, niti
razumemo kako bi se to moglo poučavati.

[236] Tj. i kao ono što jeste *(asti)* i kao ono što nije ni to, ni to *(neti, neti)*.

Ono je drugo *(anyad)* u odnosu na spoznato, a iznad
je i nespoznatog."
(Ke. 3. — ili I. 3.)

„Ne mislim da dobro znam, niti mislim da ne znam. Onaj među nama ko to zna, to zna, ali ne zna da ne zna."[237]
(Ke. 10. — ili II. 2.)

S tim u vezi *Bṛhad.-up.* (I. 4. 10) nalazimo trag o ranim oblicima meditativne prakse, gde se identifikacija javlja u mitskoj formi, kao ponavljanje onog što se iskonski zbilo. Ovo ponavljanje primordijalnog čina samospoznaje u jednom spoju mitske forme i meditativne prakse, omogućuje onom ko tako zna *(ya evam veda)*: „ja sam brahman" *(aham brahmāsmi)*, da postane to sve *(idaṃ sarvam bhavati)*. Takva identifikacija je moguća otuda što čovek time, u stvari, ponavlja[238] kosmogonijsku samospoznaju kojom otpočinje svet.

„Brahman beše to na početku. Ono znaše sâmo sebe: 'Ja sam brahman' i otuda ono posta sve *(tasmāt tat sarvam abhavat)*." (B. I. 4. 10.)

Metod

Znanje znanosti se nalazi u svetu, a upanišadsko okretanjem sebi. Sa takvom nastrojenošću, čovek se odvraća od otvora (čula) i ne gleda prema spolja, već unutar sebe *(antarātman)*. (K. IV. 2.) On ne teži da spozna govor, oblike, zvuke i misli, nego onoga ko govori, vidi, čuje i misli. (Ka. III. 8.)

1) Tragove ove metodologije nalazimo još u *Bṛhad.-up.* (IV. 4. 23), gde se govori o smirenom *(śānta)* i sabranom *(samāhita)*, kao metodskim stanjima *ātmavidye*. Ipak, podrobnije beleške o sistematizovanju i

[237] *Nāham manye suvedeti no na vedeti veda ca*
yo nas tad veda tad veda no na vedeti veda ca.

[238] O značenju ponavljanja mitske situacije, vidi tekstove M. Eliadea — 84/173. i 85/17.

uobličenju prakse koja omogućuje spoznaju atmana, nalazimo u kasnijim upanišadama.

Najpre su to metaforički, slikoviti opisi, gde se identifikacija *ātman-brahman* poredi sa gađanjem iz luka. Uzevši kao luk upanišade, na njega treba staviti strelu (tj. atman — D. P.) izoštrenu meditacijom. Zategnuvši ga mišlju upravljenom u to (tj. u brahman), treba probiti (tj. spoznati) brahman. (Mu. II. 2. 3.)

Najopširniji prikaz nalazimo u *Maitrī-up.* (VI. 18—30), tj. u najmlađoj od trinaest klasičnih upanišada, ali u nizu tačaka ova metodologija odstupa od filozofske tradicije ranih upanišada[239] *(Bṛhad.* i *Chānd.)*. Zbog toga, kao i stoga što ovaj prikaz uvodi šestočlanu *yogu* (po formalnim odrednicama sličnu kasnijem, Patanjđalijevom sistemu *yoge* — II-IV vek), pojedini pisci misle da to ne bi trebalo smatrati autentičnim upanišadskim učenjem, već pozajmicom. *Maitri-up.* uistinu predstavlja konglomerat najstarijih i najnovijih ideja — tu nalazimo i staru vedsku ideju postizanja besmrtnosti stupanjem na solarni put, kao i *yoga* praksu. Međutim, za razliku od Patanjđalijevog sistema *yoga* (koji ima za pretpostavku ideje *sāṃkhye)*, *yoga* koju nalazimo u *Maitri* polazi od vedsko-upanišadskih ideja.

2) Meditativna tradicija u širem smislu[240] bila je kulturno zaleđe[241] iz koga su crpli najrazličitiji sistemi[242] mišljenja: ortodoksni, kao i neortodoksni (npr. budizam).[243]

U *Maitrī-up.* (odnosno u izlaganju koje *Śākāyanya* upućuje *Bṛhadrathi*, kralju u ostavci) nalazimo, zapravo, pokušaj da se izbegnu apstrakcije upanišadskog filozofiranja — kakve nalazimo kod Jađnjavalkje i Udalake — pribegavanjem, s jedne strane, okrilju mitskih predstava, a s druge, metodologiji *yoge* koja je, činilo se, davala nešto konkretniji, „opipljiviji" sistematski oblik spoznaji identiteta.

To je bila prirodna posledica pretvaranja filozofije upanišada u vedantu i težnje za sistemom koji će uneti reda u slobodne prodore nezavisnih mislilaca, čime je označen prelaz od inspiracije na metodologiju.

3) U *Maitrī-up.* identitet — čije je sredstvo *yoga* — nije određen jednoznačno, u skladu sa upanišadskom filozofijom (kao *ātman*, odnosno *brahman)*. U stavu (VI. 17) koji neposredno prethodi izlaganju *yoge*, reč je o starom jedinstvu ognja (vidi str. 64—66), na osnovu koga se izriče da je ono u vatri, Suncu i srcu jedno *(eka)*. Šest stupnjeva[244] se navode kao metod sjedinjenja *(prayoga-kalpa)* sa tim jednim. To je šestočlana *yoga*. (Ma. VI. 18.)

Ipak, nešto dalje, sastavljač kao da je zaboravio prethodni stav. Svrha kontrole *prāṇe (prāṇāyama)* je da se *manas* odvoji od okoliša i bude ispražnjen od pojmova *(niḥsaṃkalpa)*, tako što će se *prāṇa* odvojiti od čulnog opažanja i preći u četvrto stanje *(turya)*.[245] Na taj način moguće je postići neposredno iskustvo o onom što je ne-svesno *(aćitta)*, a stoji usred svesti

---

239) U *Śvetaśvatari* nalazimo pokušaj spajanja kontemplacije o bogu i meditacije upanišadskog tipa. Tu se, sopstvo *(ātman)* shvata kao sputano uživanjem i oslobođenje vezuje uz spoznaju božanstva. (Ś. I. 8.)

240) U različitim učenjima i razdobljima je različito označavana: *nididhyāsana*, *dhyāna*, *yoga*, *sādhana*.

241) Kad upotrebljavamo reč *yoga* u širem smislu, onda to ne treba brkati sa Patanjđalijevom *yogom* (kao jednim od šest filozofskih sistema) čiji je osnovni tekst *Yoga-sutra* (82). Isto tako valja imati u vidu da skup rekreativnih vežbi, koji se danas rasprostire pod nazivom „joga" jeste zapravo izvadak iz jednog od poznih *yoga* sistema *(haṭha-yoga)*, poniklog u tantrizmu (između X i XV veka).

242) Ovo je opširno prikazao M. Eliade (40).

243) Vidi o tome Veljačićev prikaz. (26. i 79/107—185.)

244) *Prāṇāyāma* (ovladavanje pranom), *pratyāhāra* (okretanje čula prema unutra), *dhyāna* (meditacija), *dhāraṇā* (usredsređivanje), *tarka* (promišljanje) i *samādhi* (stapanje).

245) Tj. stanje ispražnjenosti *manasa*, koje nije ni budno, ni sanjanje, ni spavanje bez snova. — Vidi str. 151.

(ćittamadhyastha), tj. stopiti svest *(ćitta)*[246] sa onim što je nesmislivo *(aćintya)* i skriveno *(guhya)*. (Ma. VI. 19.)

Dalji stupanj zadubljenja *(dhāraṇā)* je kad se obustave *(nirodha)* unutrašnji govor, *manas* i *prāṇa* — tada se sagledava *brahman*. Kad se zaustavi *manas* i kroz sebe sagleda sopstvo, čovek postaje ne-sopstven i nesamerljiv, što je znak *mokše*. (Ma. VI. 20.)

„Jednost *(ekatvam) prāṇe, manasa,* kao i čula, napuštanje *(parityāga)* sveg bivanja — to se zove *yoga*. (Ma. VI. 25.)

4) Ova metoda je navela Guga (44/35) i druge pisce da u njoj (ili u graničnim stanjima koja navode upanišade, kao san bez snova i smrt) potraže koren same ideje *ātman-brahman*. Za neko vreme se činilo da je time otvoreno principijelno pitanje, od značaja za razumevanje upanišadskog znanja i cele filozofije upanišada. Pitanje je ovo: da li se do ideje *ātman-brahman* došlo spekulativno (postulatorno) ili kroz meditativnu praksu, tj. da li metodom apstrakcije, ili meditacije — da li je ta ideja delo mislioca ili jogina?

Na to je moguće dati odgovor iz dva ugla: istorijsko-filološkog i logičko-filozofskog. Naime, ako pođemo od toga da su ideje iz *Bṛhadāranyaka-up.* starije od shvatanja iz *Maitrī-up.* onda je pitanje, zapravo, izlišno — očigledno je da je Jađnjavalkja izrekao i uobličio osnovnu upanišadsku ideju kao filozofsku misao, kojoj različita stanja i eventualna meditativna praksa služe kao okvir objašnjavanja i provere iskustvom. Logički, meditacija je i za upanišade i za brojna kasnija učenja bila metod „verifikacije". Zato se često govori da čovek zapravo ne razume ono o čemu je samo slušao, dok to sam ne iskusi, i zato se o saznanju govori kao o sagledavanju *(dršṭi)*.

---

[246] *Ćitta* — ono što je zapaženo svešću, svi mentalni sadržaji koji su svesni, koji su u području svesti. Srodan uži termin je *saṃjñā* — ono što je u području znanja, osvešteno znanjem.

Međutim, znanje *(jñāna)* i meditacija *(yoga)* su bila i ostala dva nezavisna (iako u određenim slučajevima povezana) pojma. Prvi označava neposredan uvid, identifikaciju i oslobođenje kroz znanje, a drugi metod[247] ili praksu kojom se uvid postupno čini dostupnim onome ko ga ne može postići neposredno.[248] S druge strane, ne treba misliti da su *jñāna* i *yoga* polarizovani termini (u smislu „teorija-praksa"). Iskustvo koje je donosila *jñāna* bilo je totalno, „organizmičko", ne manje nego iskustvo *yoge*. Otuda naglasak i jeste na usmenoj tradiciji i srcu kao središtu. *Yoga* je bila konkretnija utoliko ukoliko je podrazumevala kontrolisanu i postupnu manipulaciju pojedinih ravni psihičkog kompleksa — *prāṇe*, čula, *manasa* i *ćitte*.

Smisao znanja

Upanišadska ideja *ātmana* kao sopstva u kome se sabira sve što je za čoveka svet i ne-svet, jeste iskušavanje poslednje pri-sebnosti (B. IV. 3. 6), krajnjih mogućnosti čoveka u traženju i nalaženju ontološke sigurnosti (B. IV. 2. 4). To je ideja da se u sopstvu presecaju sve ishodišne tačke egzistencije (B. II. 4. 6—12), da sve do čega je čoveku zapravo stalo ima potporu u njegovom srcu (B. IV. 1. 7), crpi vrednost iz samog čoveka (B. II. 4. 1—5) i da onaj ko to shvati ne može ništa izgubiti (B. II. 4. 12; IV. 1. 7), dok je bez tog znanja čovek izgubljen (B. II. 4. 6).

Ātmavidya je „vedra nauka", jer oslobađa od svih spona, oslobađa srce onoga ko zna da su sve radosti i utehe privremene (B. III. 5) i čini ga spremnim za ono što ostale zatiče (B. II. 4. 12—14; III. 2. 10—13; IV. 2; IV. 4).

---

[247] Istina, tada i kasnije, događalo se da sredstvo bude pretvoreno u cilj. jer se on uklapa u neku relaciju.

[248] U kasnijem grananju različitih tipova *yoge* nastaće i tzv. *jñānā-yoga*, koja nema navedene stupnjeve (u *Maitri* šest, a kod Patanjdalija osam), već ide na neposredan uvid.

Biti ovde je prilika, ali za mnogoga propuštena. Jer, kao što nas mnoštvo zasenjuje te ne vidimo sveobuhvatno, tako nas promenljivosti saznanja i raspoloženja zasenjuju te ne vidimo sopstvo, tj. identitet koji je u osnovi svih odnosa, bliži od najbližeg i stoga izvan odnošenja.

Ko se probudio *(pratibuddha)* za *ātman*, njegov je svet, on je svet. Zaista, dok smo ovde, to možemo saznati. Ako ne saznamo, velika je šteta. (B. IV. 4. 13—14.)

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Na kraju ovog istraživanja posvećenog filozofiji upanišada bilo bi potrebno osvrnuti se i na pitanja koja strogo uzev nisu istorijsko-filozofska, ali utiču na određenje smisla istorijsko-filozofskog istraživanja i postavljaju se, kako čitaocu, tako i istraživaču.

Karakteristično je, ne samo za mnoge savremene indijske istraživače, nego i zapadne, da u indijskoj tradiciji (najčešće u *vedānti* ili budizmu) traže odgovor (ili inspiraciju za njega) na savremena pitanja i probleme. I to važi, kako za one koji u entuzijazmu veruju da ih tamo i nalaze, tako i za one koji sa razočaranjem, skloni prebacivanju, to osporavaju. Ono što je uočljivo u oba slučaja jeste da se i afirmacija i poricanje zasnivaju na pretpostavkama lišenim smisla za istorijsko. Pre nego što to obrazložimo, potrebna je jedna prethodna napomena.

1) Pokušaje da se u tradiciji nađu teorijski odgovori na savremena pitanja treba razlučiti od društveno-političkih pokreta (u prošlom i ovom veku) u samoj Indiji, koji su, ukoliko su hteli da ostvare ukidanje nekih konzervativnih odnosa, običaja ili stanovišta, vazda to činili sa pozivanjem na neku (drugu, zdravu) tradiciju, kako bi obezbedili legitimnost.

To zapaža i Damodaran, (Damodaran, 91/110): „Nisu svi raskidi potpuni raskidi s tradicijom. (. . .) To je bio slučaj sa novim idejama indijskih mislilaca XIX veka (. . .) Pokušavali su evocirati istine starih tekstova i oživeti ih radi potreba nove ere (. . .) Nastojali su pronaći nove ciljeve novim interpretacijama starih shvaćanja.“

Aktuelne društvene ambicije su se tako konfrontirale i kroz borbu u tumačenju tradicije.

2) U takvoj postavi javlja se i tendencija sociologiziranja ili antropologizacije starih, ontoloških ideja, koju Damodaran opisuje, a i sam joj podleže.

„U srednjem vijeku samoostvarenje se tumačilo kao bijeg iz mora *saṃsāre*, tj. iz društvenog života.[249] (. . .) Početkom nove ere pojam samoostvarenja je poprimio novo značenje. *Sopstvo* više nije bilo izuzeto iz života. *Sopstvo* je postalo društveno *sopstvo, sopstvo* koje je moglo naći svoje najpunije bivstvovanje jedino u društvenom životu. Samoostvarenje ili ostvarenje identiteta individualnog *sopstva* s univerzalnim *sopstvom* značilo je identifikaciju pojedinačnog *sopstva* s cijelim čovečanstvom." (91/112.)

Vivekananda, Aurobindo i Tagore tražili su u upanišadama i vedanti uporišta za sopstvena shvatanja, smatrajući sebe samo posrednicima između starih ideja i novih potreba.[250] U nekim idejama ta tendencija imala je dodirnih tačaka sa Fojerbahom i Kontom. „Moja religija je religija čovjeka u kojoj je Beskonačno definirano u čovječnosti", veli Tagore.

„Usavršavanje pojedinca postiže se ne u izolaciji već u kontekstu usavršavanja društva", dodaje Damodaran. (91/114.)

Na Zapadu, pak, koji je već imao sopstvene ideje vezane uz razradu teorije društvenog bitka, u indijskoj tradiciji se gledao potencijalni izvor preporoda duhovnih snaga, bilo u vidu jedne *philosophia perenis,* ili jednog religijskog univerzalizma. Te nade imale su mnogo zajedničkog sa nadama prosvetitelja da će putem obuhvatnog školskog sistema i rasprostiranjem klasičnih vrednosti helenskog duha u toj meri poboljšati „duhove"

[249] Kako smo videli, *samsara* označava ukupnost bivanja u svetu (za čoveka) a ne (samo) „društveni život".

[250] Prikaz ovih kretanja vidi i u 61/243—247.

većine ljudi da će to dovesti i do boljitka društvenih prilika u celini.[251]

3) Takvo obraćanje tradiciji može igrati ulogu fermenta (tj. izazvati određena društvena i duhovna previranja), ali promašuje u onom što je njegova osnovna ambicija, jer prenebegava jedan od principa koji nam se nameće kad posmatramo istoriju ideja. To je princip da ideje koje nalazimo u tradiciji ne mogu imati u sadašnjosti veću snagu nego što su je imale u „svom vremenu", u vreme kada su bile neposredno aktuelne. To u ovom slučaju znači da se nikako ne može očekivati da bi ideje upanišada (ili kasne *vedānte* ili budizma) mogle imati onaj značaj (ili biti osnovom takvih promena čoveka, ili društva) koji nisu imale (niti su mogle izazvati) ni u vreme svog nastanka.

Dakako, preterana očekivanja dovode do preteranog razočaranja i, na kraju, do gubitka smisla za istorijsko.

U skladu sa svojim „sociologizirajućim" stanovištem, opisujući prilike i ideje klasičnog razdoblja (u starom veku), Damodaran veli: „Pojam *brahman* se razvio kao reakcija na sve veće nejednakosti u društvu . . . kao težnja za realizacijom izgubljenog jedinstva čovjeka. Filozofi su željeli jedinstvo, sreću i bratstvo. Ali, društvo je bilo sučeljeno s eksploatacijom čovjeka po čovjeku . . . filozofi su okretali svoje duše sve više

[251] To preplitanje društveno-političkih i duhovnih motiva i preokupacija u užem smislu, dovelo je i do tako neobičnih biografija kao što su Aurobindova ili A. Besantove.

Aurobindo (Sri Aurobindo Ghosh) je počeo svoju delatnost kao militantni nacionalni politički agitator. Ubrzo je dopao zatvora, u kome je u jednom periodu tamnovanja u samici doživeo svojevrsno preobraćenje i okrenuo se traženju društvenog preobražaja duhovnim sredstvima. A. Besant (Annie Besant) je najpre bila u vezi sa irskim socijalistima i fabijanovcima, a zatim jedno vreme predsednica Teozofskog društva (čije je svetsko sedište bilo u Indiji). Tokom prvih decenija ovog veka angažovala se u društvenim kretanjima u Indiji, te je 1917. čak bila i predsednik Indijskog nacionalnog kongresa.

i više čovjekovoj unutrašnjosti i pokušavali su da promijene sebe ne mijenjajući društvo i prirodu.[252] Težili su ugasnuću individualne volje utonućem u apsolut putem samoodricanja, koncentracije i meditacije..." (91/30.)

Reklo bi se da na izvestan način, Damodaran kao da nije svestan stvarnog smisla svojih stavova, pored ostalog što o misliocima starine govori, tako reći, kao da je reč o savremenicima. On im suprotstavlja ceo repertoar novovekovnih političkih ideja (bratstvo, jedinstvo, menjanje društva i prirode), i ne samo da ne uviđa da to nisu politički tekstovi, niti se njihove ideje kreću u ravni društvenog bitka, nego im zamera što zapravo nisu na visini Marksovih *Teza o Fojerbahu* i borbe za socijalizam!

„Tražili su samo-ostvarenje i ispunjenje ne putem stvarnih borbi da se odstrani velika disharmonija između društva i pojedinca, već pounutrenjem ljudskih težnji, odvajanjem unutarnjeg čovjeka od vanjskog (...) *Mokša* je bila shvaćena ne kao čovjekovo samo-ostvarenje praksom, već kao stanje transcendencije iskustvenog postojanja." (91/31.)

4) Po našem mišljenju, osnovna ideja upanišada je da čovek ima jedan osobit, ontološki identitet nezavisan od njegovog društvenog ili psiho-etičkog identiteta. To je, ujedno, jedna od osnovnih vrednosti upanišadske misli. Ovu ideju ne nalazimo drugde; ni tada, a u velikim razdobljima ni kasnije. Ona ima svoju istorijsko-filozofsku, a možda i nešto širu vrednost, kao zaloga svesti o ljudskom dostojanstvu i pripadnosti bitku, čak i onda kad svi uobičajeni i priznati društveni pokazatelji to osporavaju.

[252] Navodimo ove stavove ne samo kao stavove ovog pisca, već kao karakteristične za jedan tip mišljenja među jednim brojem, kako indijskih autora, tako i zapadnih komentatora.

Istina, ta ideja je mogla postati (i, zapravo, u modifikovanom vidu — kao mirenje sa stanjem — je postala) „instrument u rukama viših klasa", kako veli Damodaran. (91/31.)

Ali, takvo učenje nije nastalo kao reakcija na teške društvene uslove života. U nabrajanjima tegoba, kako smo videli, ne pominju se neke specifično društvene nevolje, već ono što pogađa čoveka bez obzira na njegov društveni položaj. Ta učenja nisu nastala među slojevima koji su imali posebnih razloga da traže kompenzaciju za svoj nepovoljni društveni položaj, niti su ovima bila namenjena. Takođe nisu bila namenjena ni nekoj posebnoj starosnoj dobi, npr. da bi se ostarelim članovima zajednice pružio dostojanstven okvir za to što gube ulogu u porodičnom i javnom životu i tako pripreme za smrt koja se približila. Do institucionalnog uobličenja došlo je tek kasnije, kada su upanišade postale *vedānta* i uključene u sistem 4 *āśrama*.

Pored toga, valja upozoriti i na razliku koja je i tada, i inače, postojala između filozofskog mišljenja i različitih uverenja i sistema verovanja na masovnoj ravni. Vrhunska misao nije nikad imala ulogu socijalno-kompenzatorne ideologije za najšire slojeve koji su utehu tražili u mnogo konkretnijem i „pitoresknijem" vidu različitih kultova.

5) U filozofiji, kao i u umetnosti, ne važi kumulativno načelo. Ono što vredi u umetnosti ne iscrpljuje se u savremenoj umetnosti nego je raspoređeno u celoj istoriji umetnosti, a ono što vredi u filozofiji razasuto je po celoj istoriji mišljenja. Kao što savremena umetnička dela ne iscrpljuju, ne sabiraju u sebi umetničke vrednosti prošlih epoha niti ih mogu zameniti, isto tako savremena misao ne sadrži u sebi mudrost prošlih epoha.

Činjenica da do izvesne mere možemo sa tim vrednostima saobraćati, da imamo istorije umetnosti i

istorije filozofija, ne treba da nas zavara u pogledu bitne činjenice — tj. da nije moguće proći tom istorijom i jednom za svagda uzeti iz nje ono što nam se čini uputnim i korisnim.

Istorija filozofije je „podsetnik“ o mogućnostima mišljenja i načinima na koje su ljudi pokušavali da reše zagonetke sveta i života. Ona nam takođe otkriva da mogućnosti nisu samo kategorija budućeg, već i prošlog vremena — ima i toga što negda bejaše moguće, a danas nije.

ŠIFRA NAVEDENIH AUTORA I DELA

1) *Sacred Books of the East*, edited by Max Müller (50. knjiga), Oxford (od 1879 nadalje), reprint Delhi 1967—1972.

2) *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi 1970. (u seriji su od 1970. izašle prve dve knjige od planiranih 10).

3) *Upanishads*, (I-II), trans. by F. Max Müler, New York 1962. (Oxford 1879).*

4) S. Radakrišnan: *Indijska filozofija* (I-II), Beograd, 1964, 1966. (London, 1926).

5) R. Katičić: *Stara indijska književnost*, Zagreb 1973.

6) Swami Ranganathananda: *The Message of the Upanishads*, Bombay 1968.

7) *The Presocratics* (zbornik studija o presokratovcima), New York 1974.

8) E. Zeller: *Die Philosophie der Greichen* (I-II), Leipzig 1892.

9) W. Jaeger: *Paideia* (I-II), New York 1945.

10) M. Đurić: *Humanizam kao politički ideal*, Beograd 1968.

11) A. Savić-Rebac: *Helenski vidici*. Beograd 1966.

12) E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1956.

13) *Filozofski rječnik*, Zagreb 1965.

14) B. Barua: *A History of Prebuddhistic Philosophy*, Delhi 1970 (1921).

15) G. Milburn: *The Religious Mysticism of the Upanishads*, London 1924.

16) S. Đasgupta: *Hindy Mysticism*, New York 1971 (1927).

17) E. Kasirer: *Jezik i mit*, Novi Sad 1972.

18) W. Ruben: *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern 1947.

19) A. B. Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads* (I-II), Harvard 1925.

20) W. Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1967.

21) Č. Veljačić: *Filozofija istočnih naroda* (I-II), Zagreb 1958.

22) W. Windelband: *A History of Philosophy* (I-II), New York 1958 (srpsko-hrvatsko izdanje, Zagreb 1956.)

23) M. Weber: *The Religion of India*, New York 1967. (1920)

---

* U zagradama su navedene godine prvih izdanja.

24) A. Waley: *The Way and its Power*, London 1968. (1934)
25) G. S. Kirk & J. E. Raven: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1975. (1957)
26) Č. Veljačić: *Fenomenologija mističkog doživljaja s buddhističkog stanovišta*. časopis „Praxis", 1—2/1970.
27) R. Iveković: *Kastinsko uredenje — porijeklo i sadašnjica*, časopis „Gledišta", 1—2/1976.
28) J. Legge: *The Texts of Taoism* (I-II), New York 1962 (Oxford 1891).
29) P. Deussen: *The Philosophy of the Upanishads*, New York, 1962.
30) J. Burnet: *Greek Philosophy*, New York 1968. (London 1914)
31) J. Needham: *Science and Civilisation in China* (I-IV), Cambridge 1962.
32) M. Hajdeger: *Uvod u metafiziku*, Beograd 1976.
33) *The Principal Upanishads* (trans. S. Radhakrishnan), London 1954.
34) *The Thirteen Principal Upanishads* (trans. R. E. Hume), London 1954. (1921)
35) *The Laws of Manu* (trans. G. Bühler), New York 1969. (Oxford 1886)
36) H. Zimmer: *Philosophies of India*, Princeton 1974. (1951)
37) H. von Glasenapp: *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1958. (1949)
38) E. Cassirer: *The Philosophy of Symbolic Forms* (I-II), Yale 1955.
39) M. Eliade: *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1972. (Paris 1957)
40) M. Eliade: *Yoga* — Immortality and Freedom, London 1958.
41) M. Eliade: *Mit i zbilja*, Zagreb 1970.
42) Horkhajmer & Adorno: *Dijalektika prosvetiteljstva*, Sarajevo 1974.
43) Č. Veljačić: *Komparativno proučavanje grčke i indijske filozofije* (doktorska teza, na mašini), Zgb. 1961
44) A. E. Gough: *The Philosophy of the Upanishads*, Delhi 1975, (London 1882).
45) *Sechzig Upanishad's des Veda* (übersetzt P. Deussen), Leipzig 1921.
46) H. Oldenberg: *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915.
47) R. D. Ranade: *A Constructive survey of Upanishadic Philosophy*, Poona 1926.
48) S. K. Belvalkar & R. D. Ranade: *History of Indian Philosophy*, New Delhi 1927.
49) M. Hajdeger: *Doba slike svijeta*, Zagreb 1969.
50) R. C. Zaehner: *Hindy and Muslim Mysticism*, New York 1969.

51) R. Otto: *Mysticism East and West*, New York 1970 (1932).
52) D. T. Suzuki: *Mysticism, Christian and Buddhist*, London 1957.
53) F. Staal: *Exploring Mysticism*, Penguin 1975.
54) S. Ch. Chakravarti: *The Philosophy of the Upanishads*, Calcutta 1935.
55) S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy* (I-V), Cambridge 1951 (1922).
56) S. Dasgupta: *Indian Idealism*, Cambridge 1962. (1933)
57) M. Hiriyanna: *Outlines of Indian Philosophy*, London 1973. (1932).
58) E. Frauwallner: *History of Indian Philosophy*, (I-II), Delhi 1973.
59) *Aitareya Aranyaka* (trans. by A. B. Keith), Oxford 1909.
60) K. Jaspers: *The Origin and Goal of History*, Yale 1968.
61) R. Lannoy: *The Speaking Tree*, Oxford 1974.
62) J. Needham: *The Grand Titration*, London 1969.
63) G. Mukhopadhyaya: *Studies in the Upanishads*, Calcutta 1960.
64) Heraklit: *O prirodi* (prev. M. Marković), Beograd 1954.
65) A. Savić-Rebac: *Predplatonska erotologija*, Skoplje 1932.
66) J. Miller: *The Vedas*, London 1977.
67) S. Radakrišnan & Ch. Moore: *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton 1973.
68) *The Hymns of the Ṛgveda* (trans. R. T. H. Griffith), Delhi 1963.
69) *Śatapatha-Brāhmaṇa* (trans. J. Eggeling), Oxford 1900.
70) I-Tsing: *A Record of Buddhist Religion*, Delhi 1966.
71) J. Lotman: *Ogledi iz tipologije kulture*, čas. „Treći program, Radio Beograd", jesen 1974.
72) S. Radakrišnan: *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford 1958.
73) N. N. Bhattacharyya: *History of Indian Cosmogonical Ideas*, New Delhi 1970.
74) S. Žunjić: *Elejska teorija bića*, zbornik „Filozofske studije", Beograd 1974.
75) Platon: *O jeziku i saznanju* (izbor i prev. K. Gađanski-Maricki i I. Gađanski), Beograd 1977.
76) *A Dictionary of Hinduism* (M. & J. Stutley), London 1977.
77) B. Bošnjak: *Sistematika filozofije*, Zagreb 1977.
78) K. Jaspers: *Filozofija egzistencije — uvod u filozofiju*, Beograd 1967.
79) Bhikhu Njanađivako: *Budizam*, Beograd 1977.
80) U. Tähtinen: *Ahimsā*, London 1976.
81) *Fragmenta Eleaticorum* (prev. S. Žunjić), čas. „Ideje", avg-sept. 1972.
82) Patanjdali: *Izreke o Jogi* (prev. i komen. Z. Zec), Beograd 1977.

83) P. Deussen: *The System of the Vedānta*, New York 1973 (1912)
84) *Man and Time* (papers from the Eranos Yearbooks — Bollingen series XXX. 3), Princeton 1973.
85) M. Eliade: *The Myth of the Eternal Return*, Princeton 1971. (Paris 1949).
86) R. Iveković: *Rana budistička misao*, Sarajevo 1977.
87) G. Flego: *Temeljne misli glavnih upanišada*, čas. „Praxis". 3—5/1973.
88) K. Jaspers: *Der Philosophische Glaube*, München 1951.
89) K. Jaspers: *Die grossen Philosophen* (I), München 1957.
90) G. Andrijašević & B. Kveder: *Upanišade*, Osijek 1976.
91) K. Damodaran: *Čovjek i društvo u indijskoj misli*, Zagreb 1972.

ODABRANA LITERATURA

PREGLEDI INDIJSKE KNJIŽEVNOSTI

K. Chaitanya: *A new history of sanskrit literature*, Bombay 1962.
H. von Glasenapp: *Die Literaturen Indiens*, Stuttgart 1966.
R. Katičić: *Stare indijske književnosti*, Zagreb 1973.
A. B. Keith: *Classical Sanskrit Literature*, Calcutta 1923.
A. A. Macdonell: *A History of Sanskrit Literature*, London 1905.
H. Oldenberg: *Die Literatur des alten Indien*, Stuttgart und Berlin 1903.
M. Winternitz: *History of Indian literature*, Calcutta 1927.

KULTURNO-SOCIJALNI PRIKAZI INDIJSKE MISLI

A. L. Basham: *The Wonder that was India*, London 1954.
H. Kabir: *The Indian Heritage*, Bombay 1946.
R. Lannoy: *The Speaking Tree*, Oxford 1971.
L. Renou: *Sanskrit et culture*, Paris 1950.
L. Renou & J. Filliozat: *L'Inde classique, manuel des etudes indiennes*, Paris 1947—53.
W. Ruben: *Einführung in die Indien kunde*, Berlin 1952.
M. Weber: *The Religion of India*, London 1967.

ANTOLOGIJE

W. Th. de Bary: *Sources of Indian tradition*, Delhi 1972.
Encyclopedia of Indian philosophies (I-II), Delhi 1970—2.
S. Radhakrishnan & Ch. Moore: *A Pourcebook in Indian Philosophy*, Princeton 1973.
L. Renou: *Hinduism*, New York 1963.
W. H. McNeill & J. W. Sedlar: *Classical India*, Oxford Un. Pr. 1969.

PREGLEDI INDIJSKE FILOZOFIJE

S. Dasgupta: *History of Indian filosophy* (I-V), Cambridge 1922.
P. Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (I-III), Leipzig 1894—1908.
E. Frauwallner: *Geschichte der Indischen Philosophie* (I-II), Salzburg 1953.
H. von Glasenapp: *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1958.
M. Hiriyanna: *Outlines of Indian philosophy*, London 1932.
Mādhava: *Sarvadarśanasaṃgraha* (klasičan pregled indijske filozofije — 14 vek) — eng. prev. E. B. Cowell & A. E. Gough, London 1894; nem. prev. P. Deussen u „Allgem. Gesch. der Phil." I. 3.4, Leipzig 1922.
P. Masson-Oursel: *Esquisse d'une Historie de la philosophie Indienne*, Paris 1923.
S. Radhakrishnan: *History of Philosophy: Eastern and Western* (I-II), London 1952.
S. Radakrišnan: *Indijska filozofija* (I-II), Beograd 1964-6.
W. Ruben: *Geschichte der Indischen Philosophie*, Berlin 1954.
J. Sinha: *A History of Indian Philosophy*, Calcutta 1952.
O. Strauss: *Indische Philosophie*, München 1925.
G. Tucci: *Storia della filosofia Indiana*, Bari 1957.
Č. Veljačić: *Filozofija istočnih naroda* (I), Zagreb 1958.
H. Zimmer: *Philosophies of India*, Princeton 1969.

ISTRAŽIVANJA POSEBNIH TEMA KOJE SE JAVLJAJU I U UPANIŠADAMA

B. Barua: *A History of pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Calcutta 1921.
N. N. Bhattacharyya: *History of Indian Cosmogonical Ideas*, New Delhi 1971.
K. Damodaran: *Čovjek i društvo u indijskoj misli*, Zagreb 1972.
S. Dasgupta: *Indian Idealism*, Cambridge 1962.
S. Chennakesavan: *The Concept of Mind in Indian Philosophy*, London 1960.
K. G. Dutt: *Existentialism and Indian Thought*, New York 1960.
M. Eliade: *Le Yoga — Immortalitė et Libertė*, Paris 1954.
H. von Glasenapp: *Immortality and Salvation in Indian Religions*, Calcutta 1963.
J. Gonda: *Notes on Brahman*, Utrecht 1950.
H. D. Griswold: *Brahman: A Study in the History of Indian Philosophy*, New York 1900.
B. Heimann: *Facets of Indian Thought*, London 1964.
M. Hiriyanna: *The Quest After Perfection*, Mysore 1952.
R. Iveković: *Rana buddhistička misao*, Sarajevo 1977.
P. Jevtić: *Karma and reincarnation*, London 1927.
T. Kulenović: *Čakra*, Sarajevo 1973.
A. C. Mukerji: *The Nature of Self, Allahabad* 1938.
P. Oltamare: *L'histoire des idees Theosophiques dans L'Inde*, Paris 1907.
J. Prasad: *History of Indian Epistemology*, Delhi 1956.
L. Renou & L. Silburn: *Sur la notion de Brahman*, čas. „Journal asiatique", tom 237, Paris 1949.
R. Reyna: *The Concept of Maya*, New York 1962.
S. K. Saksena: *Nature of Consciousness in Hindy Philosophy*, Delhi 1971.
S. Schayer: *Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy*, Krakow 1938.
N. Smart: *Doctrine and argument in Indian Philosophy*, London 1964.
U. Tähtinen: *Ahiṃsā*, London 1976.
A. G. K. Warrier: *The Concept of Mukti in Advaita Vedanta*, Madras, 1961.
T. Wilson Organ: *The Self in Indian Philosophy*, Haag 1964.

STUDIJE O VEDAMA I BRAHMANAMA

A. C. Banerjea: *Studies in the Brāhmaṇas*, Delhi 1973.
J. Gonda: *Die religionen Indiens*, Stuttgart 1960.
J. Gonda: *Loka World and Heaven in the Veda*, Amsterdam 1966.
H. D. Griswold: *The Religion of the Rigveda*, London 1923.
A. B. Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard 1925.
J. Miller: *The Vedas*, London 1974.
H. Oldenberg: *Die Religion des Veda*, Stuttgart 1923.
H. Oldenberg: *Die Weltanschaung der Brāhmana-texte*, Göttingen 1910.
W. Wallis: *The Cosmology of the Rigveda*, London 1887.

UPANIŠADE

Izdanja

Upanishatsangraha (ed. V. Ramachandra), Poona 1885.
Eleven Upanishads (ed. K. Hārirātmaja), Bombay 1886.
Eleven Upanishads (ed. Bhag. Swami Achintya), Bombay 1910.
Twelve Upanishads (ed. Sri Pitambara), Bombay 1890.
Ten Upanishads and translations of the Commentaries of

Śaṅkara and Ramanuja, together with the Karikas of Gaudapada in Sanskrit (ed. S. A. Tatacharya), Madras 1897.

PREVODI SA SANSKRTSKIM TEKSTOM

L. Poley: *Collection des Oupanichats, Extraits des Vedas*, Paris 1835—7.
S. Radhakrishnan: *The Principal Upanishads*, London 1953.
S. Tattvabhushan: *The Ten Upanishads*, Callcuta 1925.

PREVODI

P. Deussen: *Sechzig Upanishads des Veda*, Leipzig 1897.
R. E. Hume: *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford 1921.
F. Max Müller: *The Upanishads* (I & II), Oxford 1879.
S. Nikhilananda: *The Upanishads*, London 1963.

IZBOR IZ UPANIŠADA

G. Andrijašević i B. Kveder: *Upanišade*, Osjek 1976.
P. Deussen: *Die Geheimlehre des Veda*, Leipzig 1907.
P. T. Hoffmann: *Upanishad, Die Indische Geheimlehren*, München 1928.
A. Ja. Syrkin: *Upanišade*, Moskva 1967.

ISTRAŽIVANJA POSVEĆENA UPANIŠADAMA

S. K. Belvalkar & R. D. Ranade: *History of Indian Philosophy* (I), Delhi 1927.
S. C. Chakravarti: *The Philosophy of the Upanishads*, Calcutta 1935.
P. Deussen: (u okviru *Allgemeine Geschichte der Philosophie* tom I, drugi deo, nalazi se samostalna studija) *Die Philosophie der Upanishads*, Leipzig 1899.
A. E. Gough: *The Philosophy of the Upanishads*, London 1882.
A. B. Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard 1925.
G. Mukkhopadhyaya: *Studies in the Upanishads*, Calcutta 1960.
H. Oldenberg: *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Budhismus*, Götingen 1915.
W. Ruben: *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern 1947.
A. Ja. Syrkin: *Nekotorye problemy izučenija Upanisad*, Moskva 1971.

KRAĆI RADOVI

G. Flego: *Temeljne misli glavnih Upanišada*, čas. „Praxis" 3—5/1973.
V. Matić: *Upanišade*, čas. „Forum" 10/1974.

VEDANTA

Vedāntasūtra sa komentarima *Śaṅkare* (engl. prevod G. Thibaut 1896, New York 1962 — tekst i prevod S. Radhakrishnan, London 1961.)
Gauḍapādīyakārikāḥ (nem. prev. P. Deussen, u „Sechzig Upanishads des Veda". Leipzig 1897.)

*

V. H. Date: *Vedanta explained*, Bombay 1954.
P. Deussen: *Das system des Vedanta*, Leipzig 1883.
O. Lacombe: *L'absolu Selon le Vedanta*, Paris 1966.
T. M. P. Mahadevan: *The Philosophy of Advaita*, Madras 1938.
M. Sircar: *Comparative Study in Vedantism*, Bombay 1927.
J. F. Staal: *Advaita and Neoplatonism*, Madras 1961.
M. Walleser: *Der Ältere Vedanta Geschichte, Kritik und Lehre*, Heidelberg 1910.

REČNICI

U okviru *Filozofijskog rječnika* jedan broj termina obradio je Veljačić (Zagreb 1965).
O. Böhtlingk & R. Roth: *Sanskrit-Wörterbuch*, St. Petersburg 1872—75.
V. S. Apte: *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 1965.
J. Dowson: *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, London 1972.
M. Monier-Williams: *A Sanskrit-English dictionary*, Oxford 1872.
M. & J. Stutley: *A Dictionary of Hinduism*, London 1977.
B. Walker: *Hindu World* (I-II), London 1968.